Ares y Mares

BART D. EHRMAN

CRISTIANISMOS PERDIDOS

Los credos proscritos del Nuevo Testamento

Bart D. Ehrman

Cristianismos perdidos

Los credos proscritos del Nuevo Testamento

Traducción castellana de
Luis Noriega

ARES y MARES

ARES *y* MARES
es una marca editorial dirigida por
Carmen Esteban

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Título original: *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*
Fotocomposición: Víctor Igual, S. L.
Diseño de la cubierta: Compañía
Ilustración de la cubierta: Beato de Liébana, «El cordero sobre el monte Sión»

Copyright © 2003 by Oxford University Press, Inc.
This translation of *Lost Christianities*, originally published in English in 2003, is published by arrangement with Oxford University Press, Inc.
Esta traducción de *Cristianismos perdidos*, publicada originalmente en inglés en 2003, se edita por acuerdo con Oxford University Press, Inc.
© 2004, Ares y Mares (EDITORIAL CRITICA, S. L., Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona)
e mail: editorial@ed-critica.es
http: // www.ed-critica.es
ISBN: 84-8432-573-3
Depósito legal: B. 41.597-2004
Impreso en España
2004 – A & M Gráfic, S. L. Santa Perpetua de Mogoda (Barcelona)

Para Sarah

PREFACIO

ÉSTE ES UN LIBRO sobre la gran diversidad del cristianismo primitivo y de sus textos sagrados. Algunos de esos textos terminarían siendo incluidos en el Nuevo Testamento. Otros, en cambio, serían rechazados, atacados, silenciados y destruidos. Mi objetivo es examinar algunos de esos escritos no canónicos, ver qué pueden decirnos sobre las varias formas de la fe y la práctica del cristianismo en los siglos II y III, y mostrar cómo uno de los primeros grupos cristianos logró establecerse como dominante en la religión y determinar lo que los cristianos creerían, lo que practicarían y lo que leerían como Sagrada Escritura en los siglos por venir.

Quisiera agradecer a las muchas personas que con tanta generosidad me proporcionaron apoyo para este proyecto y sin las cuales este libro nunca habría sido escrito. En primer lugar, quiero mencionar a Bruce Nichols, quien sugirió la idea de esta obra y me ayudo a definir su carácter en las etapas preliminares. Robert Miller, director ejecutivo en Oxford University Press, y Laura Brown, presidenta de Oxford University Press en Estados Unidos, me convencieron de que Oxford, la editorial del original inglés de este libro, era la mejor casa para su publicación; agradezco todo su apoyo durante este proyecto, y en especial la enorme ayuda que Robert me ha proporcionado a lo largo de estos años.

En las primeras etapas de mi investigación, fui ayudado por mis perspicaces estudiantes de posgrado, Stephanie Cobb, ahora profesora en la Universidad de Hofstra, y Diane Wudel, que ahora enseña en la Facultad de Teología de la Universidad de Wake Forest. Una desmesurada proporción de la investigación de apoyo recayó sobre los hombros de mi actual estudiante

de posgrado, Carl Cosaert, que asumió la carga con un sorprendente buen ánimo.

Recibí consejos excepcionalmente útiles de aquellos que leyeron el manuscrito, Robert Miller y Peter Ginna de Oxford University Press, y de estudiosos y amigos que fueron mucho más allá del deber académico para dar una mano a otro especialista en este campo: Elizabeth Clark, de la Universidad de Duke, Michael Holmes, del Bethel College, Andrew Jacobs, de la Universidad de California en Riverside, Dale Martin, de la Universidad de Yale, y Elaine Pagels, de la Universidad de Princeton. El mundo sería un lugar más feliz si todos los escritores tuvieran amigos y lectores tan cuidadosos, cultos, comprometidos y generosos.

Por último, deseo dar las gracias a mi esposa, Sarah Beckwith, medievalista en el Departamento de Literatura Inglesa en la Universidad de Duke, cuya brillantez e inteligencia, amplitud de intereses y enorme generosidad la hacen no sólo una compañera extraordinaria para el diálogo intelectual sino también la mujer con la que planeo estar el resto de mi vida. Dedico a ella este libro.

PRINCIPALES APÓCRIFOS CRISTIANOS DISCUTIDOS, FECHAS Y CONTENIDOS

(Ordenados alfabéticamente por género)

EVANGELIOS

Título	Fecha probable	Contenido
Evangelio de Felipe	Siglo III	Colección de diversas reflexiones gnósticas de Jesús recogidas por su discípulo Felipe; descubierto en Nag Hammadi.
Evangelio de la Infancia de Tomás	Principios del siglo II	Divertido relato de los milagros realizados por Jesús entre los cinco y los doce años.
Evangelio de la Verdad	Mediados del siglo II	Celebración gnóstica de la dicha de la salvación que proporciona la revelación del conocimiento verdadero traída por Cristo; encontrado en Nag Hammadi.
Epístolas de los Apóstoles	Mediados del siglo II	Diálogo anti-gnóstico entre Jesús y sus discípulos después de la resurrección en el que se enfatiza la realidad de la carne y de la propia resurrección carnal de Jesús.
Evangelio de los Ebionitas	Principios del siglo II	Evangelio utilizado por cristianos judíos ebionitas en el que se manifiesta su oposición a los sacrificios; posiblemente fuera una combinación de relatos canónicos.
Evangelio de los Egipcios	Principios del siglo II	Evangelio utilizado por cristianos no judíos en Egipto en el que Salomé aparece de forma destacada y se subrayan los ideales ascéticos.

EVANGELIOS *(continuación)*

Título	Fecha probable	Contenido
Evangelio de los Hebreos	Principios del siglo II	Evangelio sobre la vida de Jesús, de posible contenido gnóstico, empleado por cristianos judíos en Egipto.
Evangelio de los Nazarenos	Principios del siglo II	Versión en arameo del Evangelio de Mateo utilizada por cristianos judíos y que posiblemente carecía de los dos primeros capítulos.
Evangelio de María Magdalena	Siglo II	Diálogo entre María Magdalena y los apóstoles en el que ella les revela una visión en la que le han sido comunicadas las enseñanzas secretas de Jesús.
Evangelio de Nicodemo	Siglo V	Relato legendario del juicio de Jesús ante Pilato, su crucifixión y descenso al los infiernos (pudo incorporar una versión tardía de los Hechos de Pilato).
Evangelio de Pedro	Principios del siglo II	Narración fragmentaria del juicio, muerte y resurrección de Jesús, en el que se relata la forma en que emerge de la tumba; se trata probablemente del evangelio proscrito por el obispo del siglo II Serapión.
Evangelio (copto) de Tomás	Principios del siglo II	Colección de 114 dichos de Jesús, algunos posiblemente auténticos, otros de contenido gnóstico; descubierto en Nag Hammadi.
Evangelio del Salvador	Segunda mitad del siglo II	Evangelio fragmentario en copto que narra las últimas horas de Jesús y en el que se recogen su oración antes de ser arrestado y unas últimas palabras dirigidas a la cruz.
Evangelio Secreto de Marcos	58? 1758? 1958?	Descubierto por Morton Smith en 1958; supuesta versión más larga del Evangelio de Marcos escrita para la élite espiritual; incluye pasajes con posibles insinuaciones homosexuales.
Papiro Egerton 2	Principios del siglo II	Fragmento de un evangelio no conocido a través de otras fuentes en el que se recogen cuatro episodios de la vida de Jesús, tres de ellos con equivalentes en los evangelios del Nuevo Testamento.

Protoevangelio de Santiago	Mediados del siglo II	Influyente relato del nacimiento, juventud y matrimonio de María, la madre de Jesús, y del nacimiento milagroso de éste.

HECHOS

Título	Fecha probable	Contenido
Hechos de Juan	Segunda mitad del siglo II	Relato episódico de las misiones y milagros de Juan el hijo de Zebedeo, discípulo de Jesús y misionero en Éfeso.
Hechos de Pablo	Finales del siglo II	Relato de las misiones y milagros del apóstol Pablo que incluye los Hechos de Tecla y la *Tercera Epístola a los Corintios*.
Hechos de Pedro	Finales del siglo II	Relato de la actividad misionera del apóstol Pedro, especialmente centrado en su milagroso triunfo sobre su adversario herético, Simón Mago.
Hechos de Pilato	Mediados del siglo II	Relato del juicio de Jesús que exonera a Pilato de cualquier implicación en su muerte y que muestra la superioridad de Jesús sobre los dioses paganos.
Hechos de Tecla	Finales del siglo II	Relato de la conversión de Tecla, la más famosa mujer convertida por Pablo, de las persecuciones a las que fue sometida y de los milagros que la salvaron en cada ocasión.
Hechos de Tomás	Siglo III	Relato de los milagros y la actividad misionera de Tomás el hermano de Jesús, misionero en la India.

EPÍSTOLAS Y LITERATURA RELACIONADA

Título	Fecha probable	Contenido
Carta de Bernabé	*c.* 135	Epístola proto-ortodoxa supuestamente escrita por Bernabé, compañero de Pablo, en la que se sostiene que el judaísmo es una falsa religión y que el Antiguo Testamento es un libro cristiano.
Carta de Pedro a Santiago y su	Principios del siglo III	Carta supuestamente escrita por Pedro en la que insta a la aceptación de la ley judía,

EPÍSTOLAS Y LITERATURA RELACIONADA *(continuación)*

Título	Fecha probable	Contenido
Respuesta		considerada fundamental para la salvación, y ataca a su «enemigo» (aparentemente Pablo); la carta aparece acompañada de la positiva respuesta de Santiago, el hermano de Jesús.
Carta de Ptolomeo a Flora	Mediados del siglo II	Carta compuesta por Ptolomeo, célebre maestro gnóstico, como respuesta a las preguntas de una cristiana proto-ortodoxa, en la que expone una comprensión del Antiguo Testamento característica del gnosticismo.
Carta Primera de Clemente	*c.* 96	Enviada por los cristianos de Roma a los cristianos de Corinto para instarlos a restaurar la unidad de su iglesia y restituir en sus cargos a los presbíteros depuestos.
Carta Segunda de Clemente	Mediados del siglo II	Homilía cristiana proto-ortodoxa que celebra la salvación proporcionada por Dios a partir de una interpretación de Isaías 54:1.
Correspondencia entre Pablo y Séneca	Siglo IV	Catorce cartas entre Pablo y el filósofo latino, falsificadas para mostrar la alta estima que se tenía al apóstol en los círculos filosóficos de su época.
Epístola a los Laodicenses	Segunda mitad del siglo II	Pastiche de frases paulinas aparentemente inspirado en la referencia de Colosenses 4:16 a una carta a la iglesia de Laodicea, redactado acaso como respuesta a una falsificación marcionista.
La Didaché	*c.* 100	Manual eclesiástico proto-ortodoxo sobre la ética cristiana (los «dos caminos»), la vida comunitaria y rituales como el bautismo y la eucaristía.
Literatura pseudo-clementina	**Siglo III**	Textos supuestamente escritos por Clemente de Roma, compuestos por una serie de *Homilías* y un relato biográfico (*Recognitiones*) sobre sus viajes y su relación con Pedro, y caracterizados por su perspectiva cristiana judía y anti-paulina.
Predicación de Pedro	Principios del siglo II	Apología de las creencias cristianas en contra de los ataques paganos, conocida sólo a través de las citas de autores posteriores.

EPÍSTOLAS Y LITERATURA RELACIONADA *(continuación)*

Título	Fecha probable	Contenido
Pseudo Tito	Siglo V	Carta supuestamente escrita por Tito, el compañero de Pablo, que promueve un ideal de vida estrictamente ascético y se opone a toda forma de actividad sexual.
Tercera Epístola a los Corintios	Segunda mitad del siglo II	Escrita por «Pablo» a los corintios para responder a las afirmaciones de dos maestros gnósticos y subrayar las doctrinas proto-ortodoxas sobre Dios, la creación y la carne.
Tratado sobre la Resurrección	Segunda mitad del siglo II	Explicación gnóstica de la muerte y la resurrección espiritual escrita en forma de carta dirigida a un cristiano proto-ortodoxo llamado Regino.

APOCALIPSIS Y LITERATURA RELACIONADA

Título	Fecha probable	Contenido
Apocalipsis de Pablo	Siglo IV	Descripción de la ascensión de Pablo al cielo, donde se le muestra el destino de las almas individuales; texto basado en parte en el Apocalipsis de Pedro.
Apocalipsis de Pedro	Mediados del siglo II	Visión proto-ortodoxa de los destinos finales de los bendecidos y los condenados narrada por el apóstol Pedro.
Apocalipsis (copto) de Pedro	Siglo III	Revelación gnóstica ofrecida a Pedro en la que se le muestra el error de la creencia proto-ortodoxa de que la salvación es alcanzada a través de la muerte física real de Jesús.
Himno de la Perla	Segunda mitad del siglo II	Relato sobre una joven de Oriente que es enviada a rescatar una gran perla de las garras de un dragón en Egipto; en ocasiones interpretada como una representación gnòstica del descenso del alma en el mundo material.
Libro Secreto de Juan	Mediados del siglo II	Tratado encontrado en Nag Hammadi que proporciona un completo mito gnóstico de la creación y la redención, y en el que se relata cómo surgieron el reino divino, el mundo material y los humanos.

APOCALIPSIS Y LITERATURA RELACIONADA (*continuación*)

Título	Fecha probable	Contenido
Pastor de Hermas	Mediados del siglo II	Libro proto-ortodoxo que recoge las visiones proporcionadas a su autor, Hermas, e interpretadas por figuras angélicas, una de las cuales aparece en forma de pastor.
Pensamiento Trimorfo	Segunda mitad del siglo II	Documento mitológico gnóstico en el que el «Primer Pensamiento», la primera emanación del verdadero Dios, describe sus tres descendientes al mundo para revelar a los humanos el conocimiento salvador.
Segundo Tratado del Gran Set	Siglo III	Revelación gnóstica que ofrece una interpretación docética de la muerte de Cristo, en explícita oposición a las ideas proto-ortodoxas.
Sobre el Origen del Mundo	Siglo III	Detallada descripción de un mito gnóstico en la que se explica como surgieron y empezaron a existir el reino divino, el mundo material y los humanos, basada en una interpretación de los primeros capítulos del Génesis.

INTRODUCCIÓN: RECUPERAR LO QUE PERDIMOS

RESULTA DIFÍCIL pensar en un fenómeno religioso que ofrezca mayor diversidad que el cristianismo moderno. Pertenecen a él los misioneros católicos que en los países en vías de desarrollo viven voluntariamente en la pobreza, consagrados al servicio de los demás, y también los telepredicadores evangélicos que dirigen programas de superación enfocados a alcanzar el éxito económico. Los presbiterianos de Nueva Inglaterra y los «agarradores de serpientes» de los Apalaches, inspirados en una interpretación literal de Marcos 16:18, «agarrarán serpientes en sus manos y aunque beban veneno no les hará daño». Los sacerdotes ortodoxos griegos, entregados a un servicio litúrgico lleno de oraciones fijas, cantos e incienso, y los predicadores fundamentalistas para quienes la liturgia de la alta Iglesia anglicana es una invención del demonio. Los metodistas liberales que participan activamente en política buscando transformar la sociedad, y los pentecostales convencidos de que ésta pronto llegara a su fin con el regreso de Jesús. Y los seguidores de David Koresh, que creen que el fin del mundo empezó en abril de 1993 con los sucesos de Waco, Texas, a los que consideran cumplimiento de las profecías del Apocalipsis. Muchos de estos grupos cristianos, por supuesto, se niegan a considerar verdaderamente cristianos a los demás.

Dada toda esta diversidad de creencias y prácticas, y la intolerancia a la que en ocasiones conduce, resulta difícil saber si debemos pensar en el cristianismo como una sola cosa o como muchas, si debemos hablar de cristianismo o de cristianismos.

¿Podría haber algo más diverso que ese fenómeno multicolor que constituye el cristianismo en el mundo moderno? La respuesta es al parecer afirmativa: podría haberlo, el cristianismo en el mundo antiguo. Como han descubierto los historiadores, durante los primeros tres siglos cristianos, las prácticas y creencias entre quienes se llamaban a sí mismos cristianos eran tan variadas que las diferencias entre católicos romanos, bautistas primitivos y adventistas del séptimo día palidecen en comparación.

La mayoría de esas antiguas formas de cristianismo son hoy desconocidas debido a que, en su momento, terminaron siendo reformadas o erradicadas. Como consecuencia de ello, los textos sagrados que algunos de los antiguos cristianos emplearon para apoyar sus creencias religiosas fueron prohibidos, destruidos u olvidados; de una forma u otra, perdidos. Muchos de esos textos aseguraban que habían sido escritos por los seguidores más cercanos de Jesús. Quienes se oponían a ellos afirmaban en cambio que eran falsificaciones.

Este libro trata de esos textos y las formas perdidas de cristianismo que buscaban autorizar.

LAS VARIEDADES DEL CRISTIANISMO ANTIGUO

La gran diversidad del cristianismo primitivo puede apreciarse sobre todo en las creencias teológicas adoptadas por quienes se entendían a sí mismos como seguidores de Jesús. Durante los siglos II y III había, por supuesto, cristianos que creían en un solo Dios. Sin embargo, había otros que insistían en la existencia de dos. Algunos decían que los dioses eran treinta. Otros aseguraban que eran 365.

En los siglos II y III había cristianos que creían que Dios había creado el mundo. Pero otros pensaban que este mundo había sido creado por una divinidad subordinada e ignorante. (Si no era así, ¿por qué estaba entonces el mundo lleno de tantas miserias y padecimientos?) Otros cristianos, por su parte, pensaban que la situación era aún peor y que este mundo había sido un error cósmico, creado por una divinidad malévola como prisión para encerrar a los humanos y someterlos al dolor y el sufrimiento.

En los siglos II y III había cristianos que creían que las Escrituras judías (el Antiguo Testamento de los cristianos) habían sido inspiradas

por el único Dios verdadero. Otros creían que habían sido inspiradas por el Dios de los judíos, que no era el único Dios verdadero. Otros creían que habían sido inspiradas por una deidad maligna. Otros no creían que hubieran sido inspiradas en ningún sentido.

En los siglos II y III había cristianos que creían que Jesús era al mismo tiempo divino y humano, Dios y hombre. Había cristianos que sostenían que era completamente divino y para nada humano. (Para ellos, divinidad y humanidad eran categorías incomparables e incompatibles: Dios no podía ser más humano de lo que un humano podía ser una roca.) Había otros que insistían en que Jesús era un hombre de carne y hueso, adoptado por Dios como hijo pero sin ser divino el mismo. Y había también quienes afirmaban que Jesucristo era dos cosas: un ser humano de carne y hueso, Jesús, y una entidad divina, Cristo, que había habitado el cuerpo de Jesús durante su ministerio y antes de su muerte lo había abandonado, inspirando sus enseñanzas y milagros pero evitando el sufrimiento y la muerte.

En los siglos II y III había cristianos que creían que la muerte de Jesús había traído la salvación del mundo. Había cristianos que pensaban que la muerte de Jesús no tenía ninguna relación con la salvación del mundo. Y había también cristianos que afirmaban que Jesús nunca murió.

¿Cómo es posible que algunas de estas concepciones hayan sido siquiera consideradas cristianas? O para plantear la cuestión de manera diferente, ¿cómo es posible que alguien se considerase cristiano si albergaba semejante ideas? ¿Por qué no consultaron las Escrituras para comprobar que no había 365 dioses o que el verdadero Dios había creado el mundo o que Jesús había muerto? ¿Por qué no se limitaron a leer el Nuevo Testamento?

La respuesta es que no había Nuevo Testamento. Aunque es cierto que para el siglo II los libros que finalmente serían incluidos en el Nuevo Testamento habían sido escritos, éstos no habían sido reunidos en un canon reconocido y autorizado.[1]

LAS ESCRITURAS PERDIDAS

Todos los evangelios que llegarían a ser incluidos en el Nuevo Testamento fueron escritos de forma anónima, y sólo tiempo después se les

darían los nombres de sus presuntos autores: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Sin embargo, en la época en que estos nombres empezaron a utilizarse para designar los libros que luego se convertirían en los evangelios canónicos, existían otros evangelios, textos sagrados que eran leídos y venerados por diferentes grupos cristianos a lo largo y ancho del mundo: existía, por ejemplo, un evangelio que aseguraba haber sido escrito por el discípulo más cercano a Jesús, Simón Pedro; otro por su apóstol Felipe; uno supuestamente escrito por su discípula María Magdalena, e incluso uno compuesto por su propio hermano gemelo, Dídimo Judas Tomás.[2]

Alguien decidió que cuatro de estos evangelios antiguos y no los demás fueran aceptados como parte del canon, el catálogo que recoge los libros considerados Sagradas Escrituras. Pero ¿cómo se tomó esta decisión? ¿Cuándo? Y, además, ¿qué ocurrió con los otros libros?

Cuando el Nuevo Testamento fue finalmente reunido, se incluyó en él el libro de los Hechos de los Apóstoles, un relato de las actividades de sus discípulos después de la muerte de Jesús. Pero, una vez más, había también otros libros de hechos escritos en los primeros años de la Iglesia: los Hechos de Pedro y de Juan, los Hechos de Pablo, los Hechos de Tecla, una importante seguidora y compañera de viaje de Pablo, y algunos más. ¿Por qué no fueron éstos incluidos en las Escrituras?

Nuestro Nuevo Testamento contiene un buen número de epístolas o cartas escritas por los líderes cristianos a otros cristianos, trece de las cuales se consideran escritas por Pablo. Sin embargo, los estudiosos discuten si todas ellas fueron realmente escritas por el apóstol; y se da el hecho de que existen otras cartas que *no* se encuentran en el Nuevo Testamento y que también aseguran ser obra de Pablo. Hay, por ejemplo, varias cartas enviadas por «Pablo» al filósofo Séneca, una dirigida a la iglesia de Laodicea y una *Tercera* Epístola a los Corintios (el Nuevo Testamento recoge las dos restantes). Además, también hay cartas escritas en nombre de otros apóstoles, incluida una supuestamente escrita por Simón Pedro a Santiago, el hermano de Jesús, y una escrita por Bernabé, el compañero de Pablo. ¿Por qué fueron éstas excluidas?

El Nuevo Testamento termina con un apocalipsis, una revelación sobre el fin del mundo en un cataclismo provocado por Dios, escrito por alguien llamado Juan e incluido en el Nuevo Testamento sólo después de que los líderes cristianos se convencieron de que el autor no era otro

que Juan el hijo de Zebedeo y discípulo de Jesús (incluso a pesar de que su autor nunca afirma ser *ese* Juan). ¿Por qué razón no fueron admitidos otros apocalipsis dentro del canon, como el apocalipsis supuestamente escrito por Simón Pedro, en el cual éste realiza una visita guiada al cielo y el infierno para contemplar el glorioso éxtasis de los santos y de paso los horrendos tormentos de los condenados, que describe con mucho más detalle? ¿O el *Pastor* de Hermas, un libro bastante popular entre los cristianos del siglo II, y que como el Apocalipsis, está lleno de visiones o revelaciones proféticas?

Hoy sabemos que en un momento u otro, y en un lugar u otro, todos estos libros no canónicos fueron venerados como sagrados, inspirados, dignos de pertenecer a las Escrituras. Algunos de ellos han sobrevivido hasta nuestros días; otros sólo los conocemos por su nombre. Al final, únicamente veintisiete de los libros del cristianismo primitivo fueron incluidos en el canon, copiados a lo largo de los años por los escribas y, llegado el momento, traducidos a las lenguas modernas; son esos veintisiete libros los que hoy se encuentran en prácticamente todos los hogares cristianos. Los demás serían rechazados, despreciados, difamados, atacados, quemados y, de una forma u otra, olvidados, perdidos.[3]

PÉRDIDAS Y GANANCIAS

Quizá sea importante reflexionar sobre lo que perdimos y lo que ganamos cuando estos libros, y las concepciones cristianas que representaban, desaparecieron de nuestra vista. Una de las cosas que se perdieron fue, indudablemente, la diversidad de los primeros siglos del cristianismo. Como he señalado antes, el cristianismo moderno no carece de diversidad y abarca un amplio abanico de teologías, liturgias, prácticas, interpretaciones de las Escrituras, opiniones políticas, actitudes sociales, organizaciones, instituciones, etc. No obstante, prácticamente todas las formas del cristianismo moderno, lo reconozcan o no, se remontan a *una* forma de cristianismo, la que emergió victoriosa de los conflictos de los siglos II y III. Esta forma de cristianismo decidió cuál era la perspectiva cristiana «correcta» y quién tenía la autoridad sobre las creencias y prácticas cristianas, y determinó qué otras formas de cristianismo serían marginadas, apartadas o destruidas. También decidió qué libros

serían canonizados e incluidos en las Sagradas Escrituras y cuáles serían puestos aparte por «heréticos», vehículos de falsas enseñanzas.

Y luego, el golpe de gracia: el partido victorioso reescribió la historia de la controversia para que pareciera que nunca había habido realmente conflicto y que sus propias opiniones habían sido siempre las de la mayoría de los cristianos en todo tiempo y lugar, remontándose a la época de Jesús y sus apóstoles, y que su punto de vista, de hecho, siempre había sido «ortodoxo» (es decir, «correcta opinión») y que sus adversarios en el conflicto, y sus escrituras, habían sido siempre pequeñas facciones disidentes dedicadas a engañar a la gente y conducirla a la «herejía» (lo que literalmente significa «elección», un hereje es aquel que voluntariamente elige no creer en lo correcto).

Lo que el cristianismo *ganó* al final de esos primeros conflictos fue un sentimiento de confianza en que era y siempre había sido «correcto». También ganó un credo, que todavía recitan los cristianos de nuestros días, en el cual se afirman las creencias correctas en oposición a las heréticas y equivocadas. En este sentido, también ganó una teología, incluida la idea de que Cristo es completamente divino y completamente humano al mismo tiempo, y una doctrina de la Trinidad, que sostiene que Dios es tres personas —Padre, Hijo y Espíritu Santo— distintas en número pero idénticas en sustancia. Además, ganó una jerarquía de líderes eclesiásticos que dirigirían la Iglesia y garantizarían su fidelidad a las creencias y practicas apropiadas. Y ganó un canon de Sagradas Escrituras, el Nuevo Testamento, que incluía veintisiete libros que apoyaban la imagen de la Iglesia de esos líderes y su entendimiento de la doctrina, ética y culto cristianos.

Estas ganancias son obviamente importantes y, podemos decir, bien conocidas. Mucho menos familiar nos resulta todo aquello que perdimos cuando estos conflictos en particular se dieron por terminados. Son esas perdidas las que examinaremos a lo largo de este libro. Es sorprendente que, durante siglos, prácticamente todo aquel que estudiaba la historia del cristianismo primitivo aceptaba la versión que la ortodoxia triunfal nos proporcionaba de esos primeros conflictos. Esta situación empezó a cambiar de manera significativa en el siglo XIX, a medida que los estudiosos empezaron a cuestionar la «objetividad» de representantes de la ortodoxia cristiana como Eusebio, un autor del siglo IV conocido como el padre de la historia eclesiástica y quien reprodujo

para la posteridad los primeros informes sobre el conflicto. Este cuestionamiento inicial de la exactitud de Eusebio se convertiría finalmente, en ciertos círculos, en un verdadero ataque frontal a su figura cuando los académicos del siglo XX comenzaron a someter su obra a una crítica ideológica que dejaba al descubierto sus prejuicios y su propia intervención en el material que presentaba. La reevaluación de Eusebio fue impulsada en parte por el descubrimiento de nuevos libros antiguos, hallados gracias al trabajo de los arqueólogos o a la fortuna de los beduinos que por casualidad tropezaban con ellos, libros que nos proporcionan, por ejemplo, evangelios que aseguran haber sido escritos por algunos de los apóstoles.

En este estudio examinaremos esos libros perdidos que ahora han sido recobrados, así como otros que fueron marginados por el partido ganador pero que los estudiosos han conocido desde hace siglos. También estudiaremos cómo fue que los veintisiete libros del Nuevo Testamento llegaron a ser aceptados como Sagradas Escrituras, analizando quién realizó esta recopilación, con qué fundamentos y cuándo. Y exploraremos la naturaleza misma de esos conflictos, para entender qué era lo que estaba en juego, cuáles eran los puntos de vista enfrentados, cómo los grupos involucrados se comportaron, qué estrategias emplearon y qué textos veneraron, copiaron y recopilaron y, en cambio, cuáles despreciaron, rechazaron o destruyeron. A lo largo de los próximos capítulos centraremos nuestra atención en la diversidad del cristianismo primitivo o, mejor, en la diversidad de los cristianismos primitivos, una diversidad que en algún momento se perdió y sólo en tiempos modernos ha sido en parte redescubierta.

UN CONFLICTO DECISIVO

Antes de iniciar nuestra investigación, tal vez sea necesario decir unas cuantas palabras sobre qué es lo que está en juego o, al menos, qué era lo que lo estaba, en esas primeras batallas por la fe y las Escrituras. Durante este estudio estaré constantemente formulando una misma pregunta: ¿qué hubiera pasado en caso de que todo hubiera ocurrido de otra manera? ¿Qué hubiera pasado si alguna otra forma de cristianismo hubiera resultado dominante en lugar de la que efectivamente lo hizo?[4]

De forma preliminar, puedo señalar que si otra forma de cristianismo hubiera ganado esas primeras batallas por el predominio, las doctrinas cristianas que hoy conocemos podrían no haberse convertido nunca en la creencia «estándar» de millones de personas, incluida la creencia en que hay un solo Dios, de que él es el creador y de que Cristo, su hijo, es a la vez humano y divino. La doctrina de la Trinidad podría no haberse desarrollado nunca. Los credos que se recitan actualmente en las iglesias podrían no haber sido concebidos nunca. El Nuevo Testamento como colección de libros sagrados podría no haber existido nunca. O podría haber estado compuesto por un conjunto de libros completamente diferente e incluir, por ejemplo, el Evangelio de Tomás en vez del Evangelio de Mateo, o la Carta de Bernabé en vez de la Epístola de Santiago, o el Apocalipsis de Pedro en vez del Apocalipsis de Juan. Si algún otro grupo hubiera ganado esos enfrentamientos, los cristianos podrían no haber tenido nunca un Antiguo Testamento; o podrían haber tenido *sólo* el Antiguo Testamento (en cuyo caso no se le llamaría «Antiguo» Testamento, ya que no habría ningún «Nuevo» Testamento).

Además, veremos que si bien el resultado de estos primeros enfrentamientos fue fundamental para el carácter interno de la religión cristiana, fue más significativo aún para el efecto e impacto que esta religión tendría hacia el exterior, sobre la misma historia de la civilización. Es posible imaginar que si la forma de cristianismo que se estableció como dominante no hubiera sido la que finalmente lo hizo, el cristianismo nunca se habría convertido en una de las mayores religiones dentro del Imperio Romano. Si tal cosa hubiera ocurrido, el imperio nunca lo habría adoptado como religión oficial. En tal caso, el cristianismo nunca se habría convertido en la religión dominante de la Edad Media europea, el Renacimiento, la Reforma y así sucesivamente hasta nuestros días. Por extraño que pueda parecer, si los conflictos se hubieran resuelto de manera diferente, los pueblos occidentales, nosotros mismos, podríamos haber continuado siendo politeístas y hoy podríamos estar adorando a los antiguos dioses de Grecia y Roma. Por otro lado, el imperio también podría haberse convertido a una forma de cristianismo diferente y el desarrollo de la sociedad y cultura occidentales podría haber seguido un camino que no podemos imaginar.

Sin embargo, más allá de semejantes juegos de fantasía, es claro que la victoria de una forma de cristianismo fue un acontecimiento signifi-

cativo tanto para el funcionamiento interno de la religión como para la historia de la civilización, especialmente en Occidente. No obstante, se trató de una victoria con un precio. En este estudio, como he señalado, exploraremos qué fue lo que se ganó y perdió una vez quedaron resueltos los conflictos de los primeros siglos cristianos.

ESTRUCTURA DE NUESTRO ESTUDIO

Para quienes les gusta disponer de un mapa de carreteras en sus viajes, quiero explicar cómo ha sido estructurada esta obra. El libro se compone de tres grandes partes. La primera, «Falsificaciones y descubrimientos», examina varios textos sorprendentes: (a) un evangelio supuestamente escrito por Pedro el discípulo de Jesús; (b) una narración legendaria sobre Tecla, seguidora y acompañante del apóstol Pablo; (c) un evangelio que asegura haber sido escrito por Judas Tomás, supuestamente el hermano gemelo de Jesús, y (d) una antigua y más larga versión del Evangelio de Marcos hasta hace muy poco perdida.

Aunque difieren entre sí de una manera u otra en aspectos significativos, todos estos textos parecen ser falsificaciones, tres de ellas antiguas, una (posiblemente) moderna; todos ellos defienden formas de entender a Jesús y el cristianismo que estaban destinadas a no convertirse en versiones dominantes. En este sentido, pueden ser considerados representativos del gran número de relatos creados durante los primeros siglos cristianos, algunos de los cuales fueron reconocidos como falsificaciones en la antigüedad y otros no descubiertos (o redescubiertos) hasta épocas relativamente recientes.

Como veremos, es principalmente a través de esta literatura —buena parte de ella perdida— que podemos conocer esas formas alternativas de cristianismo de las que hemos venido hablando, ya que hay muy pocos descubrimientos arqueológicos (de edificios, monedas u obras de arte, por ejemplo) que puedan proporcionarnos información al respecto.

Tras examinar esos cuatro ejemplos de falsificación con cierto detenimiento, pasaremos a la segunda parte del libro, «Herejías y ortodoxias», para examinar un fenómeno social más amplio, a partir de la información que nos proporcionan esas falsificaciones y un gran abanico de otras fuentes. En particular, analizaremos las muy dispares creencias

de algunos importantes grupos cristianos: los ebionitas, los marcionistas y diversos grupos «gnósticos». Enfrentada a cada uno de estos grupos había una forma de cristianismo que respaldaba las creencias y prácticas que hacia mediados el siglo III finalmente dominarían la religión. Dado que desde el punto de vista de lo que ocurriría luego podemos considerar a este grupo o grupos como los precursores de la ortodoxia cristiana, los llamaremos «proto-ortodoxos».

Esto nos conduce a la tercera parte, «Vencedores y perdedores», donde vamos más allá de los diversos textos, creencias y prácticas de estos grupos para examinar los conflictos que estallaron entre ellos a medida que competían entre sí por ganar adeptos y, al hacerlo, insistían en que sus opiniones eran correctas y las de los demás equivocadas. En particular, estudiaremos cómo los cristianos proto-ortodoxos participaron en estas luchas intestinas que finalmente los llevarían a la victoria. Como veremos, estos enfrentamientos se libraban en buena parte en el terreno literario, a medida que, para promover sus puntos de vista y contrarrestar los de otros grupos, los representantes de los proto-ortodoxos escribían polémicos tratados en oposición a otras perspectivas cristianas, falsificaban textos sagrados para otorgar autoridad a sus propias perspectivas (falsificaciones que afirmaban haber sido escritas por los propios apóstoles) y empezaban a recopilar otros escritos antiguos en un canon de Sagradas Escrituras. Fue de estos conflictos que surgió el Nuevo Testamento, una colección de veintisiete libros considerados sagrados, inspirados y autorizados.

Este estudio finaliza con algunas ideas sobre el significado de la victoria de esta forma de cristianismo sobre las demás, sobre lo que se consiguió y lo que se sacrificó cuando tantos cristianismos alternativos y los textos que adoptaron se perdieron para la posteridad, sólo para ser reencontrados, en parte, en tiempos modernos.[5]

PRIMERA PARTE.
FALSIFICACIONES Y DESCUBRIMIENTOS

CASI TODAS LAS ESCRITURAS «perdidas» de los primeros cristianos eran falsificaciones. Este es un punto en el que concuerdan estudiosos de todo tipo, liberales y conservadores, fundamentalistas y ateos. El libro que hoy conocemos como Protoevangelio de Santiago afirma haber sido escrito por nadie menos que Santiago, el hermano de Jesús (véase Marcos 6:3; Gálatas 1:19). Se trata de un texto fascinante en el que, entre otras cosas, se dice que María, la madre de Jesús, continúo siendo virgen incluso después de haber dado a luz, hecho que confirma una inspección realizada tras el parto por una comadrona demasiado entusiasta que encuentra a la joven madre «intacta». Sin embargo, quienquiera que lo haya escrito de verdad, con seguridad no fue Santiago. Lo mismo ocurre con un libro conocido en la actualidad como Pseudo Tito, presuntamente compuesto por el Tito que aparece como compañero del apóstol Pablo en el Nuevo Testamento. También en este caso estamos frente a un libro interesante, en el que página tras página se argumenta en contra del amor sexual, incluso cuando éste tiene lugar dentro de los límites del matrimonio, partiendo de la idea de que la intimidad física lleva a la condenación: «¿Por qué os empeñáis en oponeros a vuestra propia salvación para encontrar la muerte en el amor?». No obstante, una vez más, quienquiera que haya elaborado el texto, no fue Tito. Lo mismo puede decirse de prácticamente todos los evangelios, hechos, epístolas y apocalipsis que serían excluidos del canon: se trata de falsificaciones escritas en nombre de apóstoles famosos o de sus acompañantes.

El que los cristianos de los primeros siglos de nuestra era falsificaran tales libros no debe sorprendernos. Desde hace mucho tiempo los estudio-

sos aceptan que incluso algunos de los libros incluidos dentro del canon son probablemente falsificaciones Por supuesto, a los estudiosos cristianos no les gusta para nada llamarlos asi, por lo que es mas comun que se refieran a ellos como escritos «pseudonimos» Es posible que este sea un termino mas antiseptico, sin embargo, no resulta de mucha ayuda para resolver el problema de que, potencialmente, estamos ante un engaño, puesto que quien intenta hacer pasar su propia obra como un texto escrito por una persona famosa ha elaborado una falsificacion [6] *Esto no es menos cierto del libro supuestamente escrito para Tito que logro introducirse en el Nuevo Testamento (la Epistola de Pablo a Tito) que del libro supuestamente escrito por Tito que no lo hizo (el Pseudo Tito), ambos afirmaban haber sido escritos por apostoles (Pablo y Tito) y ambos, aparentemente, fueron escritos por alguna otra persona* [7]

Las falsificaciones, por supuesto, no son el unico tipo de escrito pseudonimo que existe En el mundo moderno, hay al menos dos formas diferentes de pseudonimia Por un lado, tenemos los simples pseudonimos literarios, por lo general considerados bastante inocentes Cuando Samuel Clemens escribio Huckleberry Finn *y lo firmo con el nombre de Mark Twain, nadie se opuso a ello Cuando Mary Ann Evans publico* Middlemarch *y* Silas Marner *bajo el nombre de George Eliot, no se produjo un gran escandalo entre el publico (aunque si consiguio, en un primer momento, despertar su curiosidad)*

Por otro lado, tenemos obras escritas bajo un nombre falso con la intencion de embaucar En 1983, cuando aparecieron los Diarios de Hitler, el mundo estuvo engañado durante un tiempo Un falsificador aleman, ahora famoso, habia realizado un trabajo realmente creible, y durante varios dias los magnates de la prensa e incluso algunos expertos llegaron a pensar que se trataba en verdad de los autenticos diarios manuscritos que el Fuhrer habia mantenido hasta los ultimos dias de la segunda guerra mundial No obstante, la falsificacion fue pronto descubierta y la gente no se sintio precisamente encantada, en particular los expertos y magnates de la prensa que habian sido engatusados [8]

En el mundo antiguo, las personas no apreciaban las falsificaciones mas de lo que nosotros las apreciamos en nuestros dias Hay numerosos debates sobre la falsificacion en textos griegos y latinos antiguos, y en practicamente todas las fuentes esta practica es denunciada por mentirosa y malintencionada, en ocasiones incluso en documentos que son en si mismos falsifi-

caciones Un interesante ejemplo nos lo proporciona un texto cristiano del siglo IV, las supuestas Constituciones apostolicas, *un libro que proporciona enseñanzas sobre las creencias y practicas cristianas escrito en nombre de los doce discipulos de Jesus El texto advierte a sus lectores que no deben leer libros que* afirmen *haber sido escritos por los doce discipulos cuando en realidad no han sido escritos por ellos ¿Por que razon un documento falso condenaria la falsificacion? Probablemente para confundir a sus lectores y evitar que adviertan su propio engaño*

Es posible que algo similar ocurra al interior del Nuevo Testamento Un texto escrito en nombre de Pablo, la Segunda Epistola a los Tesalonicenses, advierte contra una carta, supuestamente escrita por Pablo, que ha alarmado a algunos de sus lectores (2 2) En un interesante giro del destino, los estudiosos no estan hoy completamente convencidos de que esta epistola haya sido en verdad escrita por Pablo [9] *La ironia es clara o bien la Segunda Epistola a los Tesalonicenses fue escrita por Pablo y algun otro estaba produciendo falsificaciones en su nombre, o bien la Segunda Epistola a los Tesalonicenses es en si misma una falsificacion que condena la produccion de falsificaciones en nombre de Pablo En cualquier caso y sea cual sea la solucion, el hecho es que alguien estaba falsificando textos en nombre de Pablo*

Mas alla de la Segunda Epistola a los Tesalonicenses, los academicos estan razonablemente seguros de que algunas falsificaciones lograron colarse en el Nuevo Testamento No son falsificaciones los cuatro evangelios, cuyos autores prefirieron permanecer en el anonimato y solo decadas despues empezaron a ser considerados ya fuera seguidores de Jesus (Mateo, el recaudador de impuestos, y Juan, el hijo de Zebedeo), ya fuera acompañantes de los apostoles (Marcos, el secretario de Pedro, y Lucas, el compañero de viajes de Pablo) Tampoco pueden calificarse de falsificaciones la Epistola de Santiago y el Apocalipsis de Juan La primera fue escrita por alguien llamado Santiago, pero este no afirma ser el hermano de Jesus, de hecho, Santiago era un nombre bastante comun entre los judios del siglo I (al menos siete personas reciben el nombre de Santiago en el Nuevo Testamento) Lo mismo ocurre con el Apocalipsis fue escrito por alguien llamado Juan, pero en ningun momento este asegura ser algun Juan en particular

No obstante, hay otros libros que si son considerados falsificaciones por muchos expertos El autor de la Segunda Epistola de Pedro afirma, explicitamente, ser Simon Pedro, el discipulo de Jesus que fue testigo de la transfi-

guración (1:16-18). Sin embargo, los críticos están convencidos, de forma prácticamente unánime, de que no fue escrita por él. El caso de la Primera y Segunda Epístolas a Timoteo y de la Epístola a Tito es idéntico: las tres afirman haber sido escritas por Pablo, pero parecen haber sido compuestas mucho tiempo después de su muerte.[10]

¿Cómo consiguieron estas falsificaciones colarse en el Nuevo Testamento? Quizá sea mejor invertir la pregunta: ¿por qué no deberían haberse colado en el Nuevo Testamento? ¿Quiénes reunieron los libros? ¿Cuándo lo hicieron? ¿Y cómo podían saber que un libro que afirmaba haber sido escrito por Pedro había sido en verdad escrito por Pedro o que un libro supuestamente escrito por Pablo había sido en verdad escrito por Pablo? Hasta donde sabemos, estas epístolas sólo fueron incluidas dentro del canon de los textos sagrados décadas después de haber sido escritas, y el canon del Nuevo Testamento como un todo no alcanzaría su forma final hasta dos siglos más tarde. ¿Cómo podía alguien saber quién era el autor de estos libros centenares de años después de que hubieran sido escritos?

Los debates sobre qué libros debían ser incluidos en el canon fueron fundamentales para la formación de la ortodoxia cristiana. En los siguientes capítulos estudiaremos algunos de esos debates. Antes, sin embargo, tengo algunas cosas que decir sobre la terminología empleada. En ocasiones, como he señalado, los estudiosos hablan de escritos pseudónimos al referirse a los documentos falsificados o bien utilizan el termino técnico pseudepigrapha, *que significa «escrito falso» pero se interpreta en el sentido de «escrito bajo un nombre falso». Sin embargo, éste no es un término muy útil, dado que por lo general sólo se aplica a los libros* no canónicos *que reclaman, y a veces consiguen, la categoría de Escrituras (por ejemplo, el Evangelio de Pedro que examinaremos en el siguiente capítulo), cuando siendo estrictos deberíamos aplicarlo también a algunos libros del Nuevo Testamento, como la Segunda Epístola de Pedro.*

Algunas veces estos libros no canónicos son llamados apocrypha. *Éste es un término que también puede prestarse a confusiones, ya que tecnicamente se refiere a textos «secretos» que han sido descubiertos (la palabra griega significa literalmente «oculto») y en realidad no hay nada en muchos de estos libros que resulte particularmente secreto: fueron usados como textos autorizados por algunas comunidades y habían sido escritos para ello. Con todo, «apócrifo» ha pasado a tener un significado más amplio y a designar todos aquellos «documentos no canónicos del mismo tipo que los*

hallados en el canon» (esto es, evangelios, epístolas, etc.). Usaré la expresión apócrifos cristianos *en este sentido a lo largo de esta obra.*

En los próximos cuatro capítulos, me ocuparé de varios de esos textos apócrifos, documentos falsificados que nos revelan formas alternativas de cristianismo que luego desaparecerían. Estos capítulos nos permitirán preparan el terreno para emprender, en la segunda parte del libro, un examen más amplio de los grupos sociales que encarnaron algunas de estas formas de entender la fe. Con el tiempo, las creencias de la mayoría de estos grupos serían reformadas o reprimidas y los testimonios de su existencia quedarían por completo ocultos; y permanecerían así hasta que estudiosos de la era moderna empezaron a redescubrirlos de nuevo y a advertir en ellos la rica diversidad e importancia de estos cristianismos perdidos.

1
El antiguo descubrimiento de una falsificación: Serapión y el Evangelio de Pedro

Los antiguos cristianos conocían muchos más evangelios que los cuatro que finalmente serían incluidos en el Nuevo Testamento. La mayoría de ellos se han perdido por completo y sólo han llegado hasta nosotros sus nombres. Algunos fueron citados de forma esporádica por los primeros escritores de la Iglesia que se oponían a ellos. Y unos pocos han sido descubiertos en tiempos recientes.

Podemos suponer (y en muchos casos sabemos) que los cristianos que leyeron, conservaron y cuidaron estos otros evangelios consideraban que se trataba de textos sagrados. Los cristianos que los rechazaban sostenían en cambio que eran heréticos (es decir, que promovían falsas enseñanzas) y, en muchos casos, que se trataba de falsificaciones.

Los cristianos que resultaron vencedores en esos primeros debates y hacia el siglo IV establecieron su opinión como dominante, no sólo fueron quienes nos proporcionaron los credos trasmitidos de generación en generación desde la antiguedad,[11] sino que también fueron los que decidieron qué libros pertenecerían a las Escrituras. Tras su triunfo, consiguieron con éxito etiquetarse como «ortodoxos» (esto es, aquellos que mantienen las «creencias correctas») y marginar a sus rivales, que quedaron convertidos en «herejes». Ahora bien, ¿qué nombre deberíamos dar a aquellos cristianos que abrazaban el punto de vista del partido ganador antes de la victoria definitiva? Acaso lo mejor sea llamarlos los precursores de la ortodoxia, esto es, los «proto-ortodoxos».

Los cristianos proto-ortodoxos aceptaban los cuatro evangelios que finalmente se convertirían en parte del Nuevo Testamento y considera-

ban que los demás eran falsificaciones heréticas. Como señalaba el famoso teólogo de la primera mitad del siglo III, Orígenes de Alejandría: «La Iglesia tiene cuatro evangelios, pero los herejes tienen muchos» (*Homilía sobre Lucas 1*). A continuación, Orígenes ofrece una lista de evangelios heréticos que él mismo ha leído: el Evangelio de los Egipcios, el Evangelios según los Doce Apóstoles, el Evangelio de Basílides, el Evangelio de Tomás y el Evangelio de Matías.

No sabemos casi nada del Evangelio según los Doce Apóstoles y tampoco del Evangelio de Basílides, un famoso hereje gnóstico del siglo II.[12] Conocemos el Evangelio de los Egipcios y el de Matías sólo a través de las pocas citas que nos ofrece un contemporáneo de Orígenes, Clemente de Alejandría. Estas citas nos permiten hacernos una idea de lo que perdimos con la desaparición de esos textos. El Evangelio de los Egipcios aparentemente se oponía a la idea del sexo orientado a la procreación. En un pasaje, una seguidora de Jesús, Salomé, de la que algo sabemos por los evangelios del Nuevo Testamento (véase Marcos 16:1), dice a Jesús, «Bien hice al no engendrar», a lo que se cuenta que Jesús responde: «Puedes comer cualquier hierba, pero aquella que es amarga no la comas» (Clemente de Alejandría, *Stromata* 3.9.66). En un pasaje anterior se dice que Jesús afirma: «He venido a destruir las obras de la mujer» (*Stromata* 3.9.63). El Evangelio de Matías parece haber sido todavía más místico. En algún momento, Clemente cita estas inquietantes palabras: «Admira lo presente, poniendo esto como primer grado del conocimiento del más allá» (*Stromata* 2.9.45).[13]

El otro evangelio mencionado por Orígenes, el Evangelio de Tomás, fue descubierto completo hace muy poco tiempo y se trata, probablemente, del descubrimiento arqueológico cristiano más importante del siglo XX. Se trata de un documento fascinante que ha motivado numerosos estudios contemporáneos y del que nos ocuparemos en detalle en un capítulo posterior.[14]

Clemente y Orígenes no fueron los únicos que reconocieron la existencia de otros evangelios y los atribuyeron a falsificadores herejes. En el siglo IV, Eusebio, uno de los padres de la Iglesia, también menciona el Evangelio de Tomás y el de Matías, junto con el Evangelio según los Hebreos y el Evangelio de Pedro (*Historia eclesiástica* 3.25). Éste último es especialmente interesante. Eusebio nos proporciona un completo relato sobre cómo este texto fue empleado, cuestionado y, finalmente, conde-

nado como herético por un líder proto-ortodoxo, para terminar siendo arrojado al basurero de los evangelios descartados. Y no obstante, el Evangelio de Pedro reapareció, aunque no lo hizo en un basurero, sino en la tumba de un monje egipcio, donde fue descubierto hace algo más de cien años.

Eusebio, Serapión y el Evangelio de Pedro

Antes de su descubrimiento, prácticamente todo lo que sabíamos sobre el Evangelio de Pedro provenía de la descripción que nos ofrecía Eusebio. En los diez volúmenes de su *Historia eclesiástica*, Eusebio cuenta la historia de la Iglesia cristiana desde la época de Jesús hasta sus propios días, a comienzos del siglo IV. Esta obra es la mejor fuente de la que disponemos para conocer la historia del cristianismo desde el período que sigue a los hechos narrados en el Nuevo Testamento hasta Constantino, el primer emperador romano en convertirse al cristianismo. La obra está repleta de anécdotas y, lo que resulta de gran utilidad para los historiadores, largas citas de los primeros escritos cristianos. En muchos casos, esas citas son nuestra única fuente de información sobre algunos de los textos cristianos de los siglos II y III. El relato en el que estamos particularmente interesados aquí trata de Serapión, un obispo proto-ortodoxo de la ciudad de Antioquía, en Siria, uno de los centros de mayor actividad cristiana de la antigüedad, y su encuentro con el Evangelio de Pedro.[15]

Serapión se había convertido en obispo en el año 199 e. c.* Bajo su jurisdicción no sólo estaban las iglesias de Antioquía sino también las comunidades cristianas de los alrededores, incluida una en el pueblo de Rhossos. De acuerdo con la forma de actuar típica de los proto-ortodoxos, Serapión había visitado a los cristianos de Rhossos para corregir su equivocada percepción del verdadero mensaje evangélico. En el pueblo, Serapión se enteró de que la iglesia local utilizaba como texto sagrado un evan-

* A lo largo del libro, el autor emplea las abreviaturas e. c. (era común) y a. e. c. (antes de la era común) consideradas más incluyentes que a. C. (antes de Cristo) y d. C. (después de Cristo), dado que el calendario occidental no es empleado sólo por cristianos. (*N. del t.*)

gelio supuestamente escrito por Simón Pedro. Como desconocía la naturaleza del libro, pero asumía que si Pedro mismo lo había escrito tenía que ser aceptable, Serapión autorizó su uso antes de regresar a Antioquía.

Sin embargo, tiempo después, ciertos «informantes» arrojaron dudas sobre la autenticidad del libro, lo que lo indujo a leerlo por sí mismo. Cuando lo hizo, Serapión comprendió que este evangelio podía conducir a interpretaciones erróneas y heréticas, especialmente ciertos pasajes que podían ser usados para apoyar la cristología docética.

El docetismo era una antigua creencia según la cual el sufrimiento y la muerte de Cristo no habían sido reales, por lo que muy temprano fue proscrita por los cristianos proto-ortodoxos, que la consideraban herética. Dos formas de esta creencia estaban ampliamente difundidas en la antigüedad. Según algunos docetas, Cristo era tan absolutamente divino que no podía ser humano. En tanto Dios, no podía tener un cuerpo material como el resto de los mortales; y tampoco sufrir y morir de verdad. Según esta interpretación, Jesús no había sido en realidad un ser humano de carne y hueso sino que sólo «parecía» serlo (la palabra griega para «parecer» es *doceo*, de la que derivan *doceta* y *docetismo*). Para estos docetas, el cuerpo de Jesús era un fantasma.

Otros cristianos acusados de docetismo habían tomado un camino ligeramente diferente. Para ellos, Jesús había sido de verdad un hombre de carne y hueso. Pero Cristo era otra persona, un ser divino que, en tanto Dios, no podía experimentar el dolor y la muerte. Según este punto de vista, el Cristo divino había descendido de los cielos en forma de paloma durante el bautismo de Jesús para entrar en él.[16] Desde ese momento, el Cristo divino dotó a Jesús de la capacidad de realizar milagros y de comunicar espectaculares enseñanzas, algo que hizo hasta el final cuando, antes de su muerte (dado que lo divino no puede morir), el Cristo dejó nuevamente su cuerpo. Ésta es la razón por la que Jesús grita: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (véase Marcos 15:34). O en una traducción más literal: «¿Por qué me has dejado atrás?». Para estos cristianos, Dios *había* dejado a Jesús atrás, al ascender de nuevo al cielo, y era el ser humano Jesús el que había muerto, solo, en la cruz.[17]

Para los cristianos proto-ortodoxos, ambas formas de docetismo estaban estrictamente prohibidas. En relación con la primera, el Jesús fantasma, los proto-ortodoxos planteaban varias cuestiones problemáticas: si Jesús carecía de cuerpo real, ¿cómo pudo de verdad morir? Y si no mu-

rió, ¿cómo puede su muerte traernos la salvación? Si su sangre no era real y auténtica, ¿cómo pudo derramarla por los pecados del mundo? Respecto a la segunda versión, la que considera a Jesús y Cristo como entidades diferentes, la argumentación era similar: si el componente divino de Jesús no sufrió y murió, ¿en qué sentido fue su muerte diferente de la de cualquier otro crucificado? ¿Cómo puede su muerte redimirnos? Puede haber sido una injusticia, quizá haya sido un final terrible para un buen hombre; pero no tendría verdadera importancia para el plan de salvación de Dios. Y por ello los cristianos proto-ortodoxos denunciaron ambos tipos de docetismo como herejía y los persiguieron con todas sus fuerzas. Lo que estaba en juego no eran sólo sus vidas, sino la vida eterna y la salvación del alma.

Cuando Serapión leyó por sí mismo el Evangelio de Pedro, descubrió que podía ser utilizado para defender una cristología docética. Y por ello escribió un pequeño panfleto titulado «El supuesto Evangelio de Pedro» en el que explicaba los problemas que había encontrado en el texto y señalaba que aunque en su mayor parte era teológicamente aceptable, había «adiciones» al relato evangélico que podían apoyar las ideas de los docetas. Por último, Serapión concluía que el libro no podía haber sido escrito por Pedro, puesto que su contenido era potencialmente herético; una conclusión que, es evidente, suponía descartar la posibilidad de que un texto apostólico pudiera diferir de la verdad tal y como él y sus compañeros proto-ortodoxos la entendían, un punto de partida cuya legitimidad es por lo menos discutible.

Serapión escribió luego una carta a los cristianos de Rhossos en la que les prohibía seguir utilizando el evangelio y a la que añadió el panfleto en el que detallaba los pasajes problemáticos. La obra de Eusebio cuenta esta historia y cita la carta, pero no los pasajes.

Es una lástima, porque hoy nos resulta imposible saber con absoluta certeza si el Evangelio de Pedro descubierto en el siglo XIX es el mismo libro condenado por Serapión del que nos habla Eusebio. No obstante, la mayoría de los académicos asume que así es, puesto que el texto descubierto habría sido en su mayor parte aceptable para los pensadores proto-ortodoxos y contiene diversos pasajes que bien podrían usarse para sostener una interpretación docética de la relación entre Jesús y Cristo. Además, se trata de un libro escrito en primera persona por alguien que dice llamarse Simón Pedro.

Ahora bien, no hay nadie que piense hoy que Pedro, el discípulo de Jesús, escribió realmente el libro. En esto Serapión estaba en lo cierto: había descubierto una falsificación.

El descubrimiento del Evangelio de Pedro

Durante siglos el texto del Evangelio de Pedro cayó en el olvido y la única noticia que se tenía de él era el breve relato de Eusebio. Esta situación cambió radicalmente durante el invierno de 1886-1887, gracias a una excavación realizada por un equipo de arqueólogos franceses en el pueblo de Ajmin, en el Alto Egipto. El equipo, dirigido por Grébant, descubrió la tumba de un monje en la parte cristiana del cementerio del pueblo. La tumba podría datarse en algún punto entre el siglo VIII y el siglo XII; sin embargo, lo significativo no era tanto la tumba en sí, como lo que había en ella, junto a los restos del monje: un manuscrito.[18]

El manuscrito procede probablemente del siglo VII u VIII, y es razonable suponer que fuera uno de los bienes más preciados del monje. Se trata de un documento fascinante. El pergamino de sesenta y seis páginas contiene fragmentos de varios textos apócrifos, no todos ellos cristianos, pero sí importantes. El primer texto, que ocupa las páginas 2-10 (sobre la primera sólo aparece dibujada una cruz), es una parte del Evangelio de Pedro, sobre la que volveré en un instante. A continuación, en las páginas 13-19, cosidas dentro del libro cabeza abajo (accidentalmente, suponemos), encontramos una copia fragmentaria del Apocalipsis de Pedro, un interesante relato que actualmente conocemos de forma más completa gracias a una antigua traducción etíope, en el que Pedro contempla la gloriosa vida de los santos en el reino celestial y los tormentos eternos que aguardan a los pecadores en el infierno. Luego encontramos dos pasajes apocalípticos procedentes del apócrifo judío conocido como Primer Libro de Henoc, un relato, que también conocemos mejor gracias a otras fuentes, de una revelación supuestamente acaecida a Henoc, un famoso personaje de la Biblia hebrea que no muere sino que es llevado directamente al cielo (Génesis 5:21-24). Por último, el manuscrito contiene una versión fragmentaria de los Hechos de san Julián.

Éste fue un hallazgo extraordinario, entre otras razones porque el manuscrito constituye un verdadero microcosmos, un testimonio, mudo y totalmente inesperado, de la unidad y diversidad del cristianis-

mo, de la tolerancia e intolerancia cristianas. Tolerancia: tenemos aquí a un monje medieval enterrado junto con una recopilación de libros prohibidos, una colección de textos judíos y cristianos, ortodoxos y heréticos. Y no obstante, intolerancia: el manuscrito contiene el Apocalipsis de Pedro, cuyo autor condena al fuego del infierno a todo aquel que esté en desacuerdo con su idea de buena conducta (incluidas las mujeres que adornan sus cabellos para verse atractivas, aquellos que desobedecen a sus padres y los banqueros que prestan dinero a interés), y el Evangelio de Pedro, un texto que no soporta a los judíos (a quienes representa como un pueblo ignominioso, responsable de la muerte de Jesús) y que, además, había sido él mismo condenado al olvido por los intolerantes líderes cristianos que se oponían a sus ideas teológicas.

El Evangelio de Pedro

Es lamentable que el manuscrito sólo nos proporcione un fragmento del Evangelio de Pedro. El problema no es que el documento hallado en la tumba del monje sea fragmentario: en este sentido, el texto está completo. Pero la primera línea del evangelio (tras la decoración inicial) comienza a mitad de una frase y lo mismo ocurre al final, cuando, antes de dos páginas en blanco, el texto se acaba también en medio de una frase. Por tanto, quienquiera que haya copiado este evangelio en el siglo VII o en el siglo VIII tenía ante sí sólo un fragmento, que trascribió en esta pequeña antología junto con otros textos igualmente fragmentarios.

El fragmento conservado contiene un relato del juicio, crucifixión y resurrección de Jesús.[19] Es imposible saber si el libro contenía originalmente algo más que esos episodios y si, por ejemplo, se trataba de un evangelio «completo» como los del Nuevo Testamento, que empiezan bien sea con el bautismo (Marcos y Juan) o el nacimiento de Jesús (Mateo y Lucas) y nos narran sus dichos y obras, además de incluir también el relato de su pasión y resurrección. Por regla general, los estudiosos han dado por hecho que el Evangelio de Pedro originalmente abarcaba más que el relato de la pasión y resurrección conservado en el fragmento de Ajmin y que se trataba de un evangelio completo como los del Nuevo Testamento, esto es, que recogía también historias sobre el ministerio público de Jesús. Esto se debe a que en otros lugares de Egipto

se han descubierto muchos pequeños fragmentos de los dichos de Jesús que podrían asimismo haberse derivado de este evangelio. Estos otros fragmentos contienen conversaciones entre Jesús y Pedro narradas en primera persona, conversaciones que no se hallan en el fragmento del evangelio descubierto en la tumba del monje.[20]

En cualquier caso, el fragmento del evangelio que poseemos empieza con las siguientes palabras:

> ...Pero de entre los judíos nadie se lavó las manos: ni Herodes ni ninguno de sus jueces. Y, al no quererse ellos lavar, Pilato se levantó.

Se trata de un comienzo muy significativo por varias razones. En primer lugar, evidencia que, justo antes del punto en el que se inicia el fragmento, el evangelio contaba que Pilato se había lavado las manos: un relato que, en los relatos del Nuevo Testamento, sólo aparece en Mateo 27:24. Sin embargo, el Evangelio de Pedro posee una marcada diferencia con el de Mateo, en el que no hay una sola palabra sobre alguien que se *negara* a lavarse las manos. En el Evangelio de Pedro, Herodes, el «rey de los judíos», y sus jueces se niegan a declararse inocentes de la sangre de Jesús, al contrario de Pilato, el gobernador romano. Esto anuncia un importante aspecto del resto de la narración: aquí los responsables de la muerte de Jesús no son los romanos sino los judíos. Este evangelio fragmentario es de lejos mucho más virulento en su antijudaísmo que cualquiera de los que fueron incluidos en el Nuevo Testamento.

La presencia de un sesgo antijudío es confirmada en el siguiente versículo:

> Entonces el rey Herodes manda que se hagan cargo del Señor, diciéndoles: «Ejecutad cuanto os acabo de mandar que hagáis con él».

Aquí es el rey judío y no el gobernador romano quién ordena la muerte de Jesús.

El relato continúa con la solicitud del cuerpo de Jesús por parte de José (de Arimatea), la humillación de Jesús y su crucifixión. Estos relatos contienen diferencias y similitudes con sus equivalentes en los evangelios canónicos. Por ejemplo, en v. 10 se dice, como en los demás evangelios, que Jesús es crucificado entre dos criminales, no obstante, enseguida

encontramos la inusual afirmación de que «más él callaba como si no sintiera dolor alguno». Esta proposición podría muy bien ser interpreada desde el punto de vista del docetismo: quizá Jesús pareciera no senir dolor porque *no* sentía ninguno (ahora bien, si la *intención* del autor ra ser interpretado o no de esta manera es una cuestión completamene diferente). Algunos expertos han considerado esto como una prueba n favor de la idea de que este fragmento pertenece al evangelio «heréico» de la historia de Serapión. Varios versículos después encontramos ına confirmación adicional de esta hipótesis. Cuando Jesús está próxino a morir, pronuncia su «grito de abandono» en palabras que resultan imilares, pero no idénticas, a las empleadas por Marcos. Aquí Jesús lice: «¡Fuerza mía, fuerza mía, tú me has abandonado!» (v. 19; cf. Maros 15:34); luego se dice que Jesús es «sublimado», pese a que su cuerıo permanece en la cruz. ¿Está aquí Jesús lamentando la partida del diino Cristo antes de su muerte, idea que, como hemos visto, defendían lgunos cristianos docetas?

Hay otra característica interesante del relato de la crucifixión de Jeús que recoge este evangelio. Como en el Evangelio de Lucas, sólo uno le los dos criminales dice algo despectivo.[21] Sin embargo, sus palabras ıo están dirigidas a Jesús sino a los soldados que lo crucifican. El crinal dice a los soldados que él y el otro malhechor se merecen sus resıectivos castigos; pero pregunta: «éste, que ha venido a ser el Salvador le los hombres, ¿en qué os ha perjudicado?». Enfurecidos por este reroche, los soldados ordenan que «no se le quebraran las piernas para ıue muriera entre tormentos» (vv. 13-14).[22]

Después de la muerte de Jesús, el relato continúa con la descripción le su entierro y narra, en primera persona, la aflicción de sus discípuos: «nosotros ayunábamos y estábamos sentados, lamentándonos y lloando noche y día hasta el sábado» (v. 27). Como en el Evangelio de Mateo, los líderes judíos solicitan a Pilato soldados para que cuiden el epulcro (véase Mateo 27:62-66). No obstante, el Evangelio de Pedro ıos proporciona más detalles. El centurión a cargo de esta tarea se llanaba Petronio, y junto con varios soldados arrastra una enorme piedra ıasta la entrada del sepulcro y la fija con siete sellos. Después de esto, os romanos levantan una tienda y permanecen de guardia (vv. 29-33).

A continuación encontramos el que probablemente sea el pasaje más orprendente de la narración: un auténtico relato de la resurrección de

Jesús y su salida del sepulcro sin equivalente en ningún otro evangelio. Una multitud ha llegado desde Jerusalén y sus alrededores para visitar la tumba. Durante la noche, se escucha un gran ruido y la gente contempla cómo los cielos se abren y dos varones descienden en medio de un gran resplandor. La piedra que impedía la entrada al sepulcro se mueve sola y los dos hombres ingresan en él. Los soldados que estaban de guardia despiertan al centurión, quien sale de la tienda para presenciar el increíble espectáculo. Del sepulcro, emergen tres hombres; las cabezas de dos de ellos llegan hasta el cielo; ambos se encargan de sostener al tercero, cuya cabeza sobrepasa los cielos. Detrás de ellos aparece una cruz. Entonces, desde el cielo, una voz pregunta: «¿Has predicado a los que duermen?». Y la cruz responde: «Sí» (vv. 41-42).

Los soldados corren hasta Pilato y le cuentan todo lo que ha ocurrido. Los jefes judíos le ruegan que mantenga la historia en secreto por miedo a ser lapidados cuando su pueblo comprenda lo que han hecho con Jesús. Pilato ordena a los soldados no decir nada, pero sólo tras recordar a los líderes judíos que son ellos los responsables de la crucifixión de Jesús (vv. 45-49). Al siguiente día, al amanecer, ignorando lo que ha pasado, María Magdalena se dirige con otras mujeres al sepulcro para ofrecer un entierro más apropiado al cuerpo de Jesús. Sin embargo, la tumba está vacía, salvo por la presencia de un visitante celestial que le dice que el Señor se ha levantado y se ha ido. El manuscrito termina en medio de un relato que, al parecer, describía la aparición de Jesús a sus discípulos (episodio probablemente similar al que nos ofrece Juan 21:1-14): «Yo, Simón Pedro, por mi parte, y Andrés, mi hermano, tomamos nuestras redes y nos dirigimos al mar, yendo en nuestra compañía Leví, el hijo de Alfeo, a quien el Señor...» (v. 60). En este punto el manuscrito termina abruptamente.

Es este final el que evidencia que el autor está intentando hacerse pasar por Simón Pedro, el discípulo de Jesús. No obstante, a diferencia de los buenos cristianos de Rhossos, los académicos modernos no se han dejado engañar: el relato fue probablemente escrito después de los evangelios canónicos, cuando hacía ya mucho que Pedro había muerto.

Antes de entrar en las razones que apoyan esta conclusión, me gustaría repasar brevemente los antecedentes. La mayoría de los expertos considera que Marcos es nuestra fuente más antigua sobre la vida de Jesús y que el texto fue escrito hacia el año 65 o 70 e. c.; que Mateo y Lu-

cas fueron escritos diez o quince años después, probablemente entre el año 80 y el año 85 e. c., y que Juan fue el último de los evangelios canónicos. Sin embargo, la tradición sostiene que Pedro fue ejecutado durante la persecución de los cristianos organizada por el emperador Nerón, hacia el año 64 e. c.

El autor del Evangelio de Pedro pudo haber utilizado los evangelios del Nuevo Testamento para su propia narración, pero es difícil saberlo con certeza. No hay, por ejemplo, amplias equivalencias palabra a palabra entre su texto y el de cualquiera de los cuatro evangelios canónicos, y sin pruebas de este tipo es casi imposible determinar si un autor utilizó a otro como fuente. Podría haber sucedido que el autor del Evangelio de Pedro, como los autores de los evangelios del Nuevo Testamento, hubiera escuchado numerosas historias sobre la vida y muerte de Jesús y luego las hubiera narrado a su manera, dando al relato su toque personal. En este caso en particular, ese toque involucra unas adiciones de carácter fantástico bastante intrigantes, en especial, las gigantescas dimensiones del Jesús resucitado y la cruz andante que habla a los cielos.

El Evangelio de Pedro y las tradiciones sobre Poncio Pilato

Una de las razones que nos llevan a pensar que el Evangelio de Pedro fue escrito después de los cuatro evangelios canónicos (y por tanto mucho tiempo después de la muerte de Pedro) tiene que ver con la forma en que su relato retrata a «los judíos». Su marcado antijudaísmo se corresponde con puntos de vista que se desarrollaron en círculos cristianos durante el siglo II, un período en el que el antijudaísmo cristiano empezó a manifestarse con especial fuerza. Una consecuencia de esta creciente animosidad es que los cristianos comenzaron a exonerar a Pilato de la muerte de Jesús y a culpar a los judíos —a todos los judíos— cada vez más.

Rastrear el trato concedido a Pilato en los evangelios que hemos conservado es un ejercicio sumamente revelador. Cuanto más se le excusa, más se culpa a los judíos. Nuestro relato más antiguo, Marcos, nos muestra a Pilato y los judíos llegando a una especie de acuerdo para que Jesús sea crucificado. Luego Pilato da la orden y entrega a Jesús para

que sea crucificado (Marcos 15:1-15). En el Evangelio de Mateo, escrito algún tiempo después, la mujer de Pilato, quien ha tenido una pesadilla, le advierte de que no se deje involucrar en el asunto; y Pilato muestra luego que no tiene nada que ver con la muerte de Jesús lavándose las manos. «Inocente soy de la sangre de este justo. Vosotros veréis», afirma. A lo que la multitud judía responde: «¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» (Mateo 27:24-25). Semejante respuesta, destinada a causar estragos en las manos de los cristianos que perseguirían a los judíos durante la Edad Media, era consecuente con la imagen de los judíos que desarrolló el cristianismo primitivo: si Pilato es inocente, entonces los judíos son responsables de haber matado a su propio Mesías (Mateo 27:11-26).

En el Evangelio de Lucas, escrito más o menos en la misma época que el de Mateo, Pilato declara inocente a Jesús tres veces sin que esto sirva para nada, y en algún momento intenta incluso que sea el rey Herodes, que se encuentra en Jerusalén para celebrar la Pascua, quien se encargue del trabajo sucio, intento igualmente condenado al fracaso. Sin otra salida, Pilato cede a las demandas de los líderes judíos y ordena que Jesús sea crucificado (Lucas 23:1-25). En el Evangelio de Juan, el más tardío de los evangelios canónicos, Pilato vuelve a declarar a Jesús inocente tres veces, y luego, no teniendo más remedio, lo entrega para que sea crucificado; sin embargo, en esta ocasión, Pilato no entrega a Jesús a los soldados romanos sino al pueblo judío (Juan 18:28-19:16).

Esto mismo ocurre en el Evangelio de Pedro, algunos años posterior, donde la culpabilidad de los judíos es resaltada por el hecho de que Pilato se mantenga siempre en segundo plano, por detrás de Herodes y el pueblo judío. Es Herodes quien ordena la ejecución y los judíos quienes asumen la responsabilidad de sus actos: «Entonces los judíos, los ancianos y los sacerdotes se dieron cuenta del mal que se habían acarreado a sí mismos y empezaron a golpear sus pechos, diciendo: "¡Malditas nuestras iniquidades! He aquí que se echa encima el juicio y el fin de Jerusalén"» (v. 25). Es importante señalar que fue en los siglos II y III que los cristianos empezaron a culpar a los judíos de la destrucción de Jerusalén por los ejércitos romanos en el año 70 e. c., que según ellos habría sido causada no por una insensata rebelión contra el poder de Roma sino por haber matado a Cristo, cuya muerte había sido vengada con la destrucción de la ciudad y la matanza de sus habitantes.[23]

Las tradiciones sobre la inocencia de Pilato no acaban aquí. Algunos años después, hacia el año 200 e. c., Tertuliano, un apologista, heresiólogo y moralista proto-ortodoxo, menciona una legendaria carta que Poncio Pilato, convertido al cristianismo tras la resurrección de Jesús, habría enviado al emperador Tiberio informándole de que aquel a quien habían crucificado era un ser divino, como demostraban los muchos milagros que había realizado. Según Tertuliano, Tiberio estaba completamente convencido y presentó en el senado una moción para conseguir que se declarara dios a Jesús; sin embargo, a pesar de que era el propio emperador quien reconocía su divinidad, el senado se mostró reacio a incluir a Cristo en el panteón romano (Tertuliano, *Apología* 5). Todo esto es leyenda, por supuesto, y no existe ninguna fuente no cristiana que lo atestigue.

Con el tiempo, surgió dentro de los círculos cristianos toda una literatura alrededor de Pilato, incluidas varias versiones de la carta supuestamente enviada al emperador y varios relatos posteriores que, con más detalle, describen la reacción del emperador al enterarse de que uno de sus gobernadores había ordenado ejecutar al Hijo de Dios.[24] Según una leyenda medieval conocida como *Paradosis Pilati* (Tradición de Pilato), el emperador habría llamado a Pilato a Roma para someterlo a juicio: «Por atreverte a cometer tal villanía, has acarreado la ruina a todo el universo».[25] A lo que Pilato responde, como era de esperar: «¡Oh emperador!, yo no soy culpable de esto; los incitadores y responsables son la turba de los judíos». A pesar de ello, sin embargo, el emperador ordena su ejecución. Sin embargo, antes de colocar su cabeza en el tajo, Pilato, convertido ahora en devoto cristiano, pide a Cristo que no lo culpe por haber cedido, debido a su ignorancia, a las maquinaciones de los judíos. Una voz surge entonces de los cielos: «Bienaventurado te llamarán las generaciones y patrias de las gentes ... y tú has de aparecer como testigo en mi segunda venida» (cap. 10).

En algunos lugares, la exoneración de Pilato por parte de la Iglesia fue aún más lejos. En la Iglesia copta (egipcia), su muerte llegó a ser vista como la de un mártir cristiano; en una de las metamorfosis más memorables de la historia, Pilato llegaría a ser considerado un santo cristiano.

Todo esto nos ha alejado un poco del Evangelio de Pedro. Pero estamos ya en condiciones de entender la evolución: Pilato es exonerado para convertir a los judíos en aquellos que mataron a su propio Mesías.

Hasta aquí, hemos repasado algunas de las características más llamativas del Evangelio de Pedro: su similitud con los relatos de la muerte de Jesús que nos ofrecen los evangelios del Nuevo Testamento, sus añadidos propios de leyenda, su virulento antijudaísmo, su posible docetismo, su prohibición por el obispo proto-ortodoxo Serapión, su importancia para los cristianos de Rhossos. Ahora bien, ¿es posible que este evangelio sólo fuera usado en Rhossos? ¿Era el Evangelio de Pedro simplemente una producción local, una falsificación autóctona, con un impacto limitado sobre el resto de la cristiandad? Al fin de cuentas, era prácticamente desconocido hasta que, casi por casualidad, fue hallado en la tumba de un monje por un equipo de arqueólogos franceses.

¿Desconocido? Quizá no tanto. Lo cierto es que existen indicios de que el Evangelio de Pedro era bastante popular en la Iglesia primitiva, y se podría sostener que, al menos, era tan popular como uno de los evangelios que sería incluido en el Nuevo Testamento, el Evangelio de Marcos.[26] De entrada, resulta importante señalar que el mismo Evangelio de Marcos apenas es citado en los primeros siglos del cristianismo, incluso dentro de los escritos proto-ortodoxos. Una de las posibles razones para esto es que al ser el más corto de los cuatro evangelios del Nuevo Testamento no fuera tan leído como los otros tres. Como los lectores han advertido hace mucho tiempo, casi todas las historias presentes en Marcos se encuentran también en Mateo o Lucas. Por este motivo, con el tiempo, Marcos empezó a ser considerado una versión resumida de Mateo. Acaso el Evangelio de Marcos no se leyó tanto como los demás porque, al ser más extensos, éstos proporcionaban todo lo que él contaba y mucho más.

Los hallazgos arqueológicos de manuscritos cristianos primitivos nos llevan a concluir que el Evangelio de Marcos no fue muy leído. Durante los últimos cien años, más o menos, han aparecido numerosas copias fragmentarias de antiguos escritos cristianos, principalmente en las arenas de Egipto, donde un clima seco constante ha permitido su conservación durante siglos. Los manuscritos cristianos más antiguos fueron escritos (como la mayoría de la literatura del período, fuera ésta cristiana, judía o pagana) sobre láminas de papiro, una planta que crecía en las orillas del Nilo y con la que podía fabricarse una excelente su-

perficie de escritura similar a un papel grueso. Desde la década de 1880, han sido descubiertos treinta manuscritos de los evangelios del Nuevo Testamento originarios de los siglos II y III. La mayoría de ellos contiene sólo uno de los evangelios, dado que estos libros circularon originalmente de forma separada, no como una recopilación. De esos treinta evangelios (fragmentarios) sólo uno contiene el Evangelio de Marcos.

En cambio, se han descubierto cinco evangelios (parciales) sin identificar procedentes del mismo período; se trata de textos que proporcionan información sobre las palabras y acciones de Jesús que resultan demasiado fragmentarios para establecer a qué evangelio pertenecen, pero que no obstante contienen suficiente información como para determinar que no pertenecen a ninguno de los evangelios que conocemos. Además, hay tres copias fragmentarias del Evangelio de Tomás, supuestamente escrito por el hermano gemelo de Jesús, Dídimo Judas Tomás (que constituye el tema de nuestro tercer capítulo). Y hay dos copias fragmentarias de un evangelio supuestamente escrito por María Magdalena, en el que revela los secretos que Jesús le habría comunicado tratándose de su compañera más cercana. Del mismo período, tenemos tres copias fragmentarias del Evangelio de Pedro (sin contar la copia hallada en la tumba de Ajmin, como hemos visto, mucho más tardía).

Así que tenemos una importante pregunta que plantear: ¿qué evangelio era más popular entre los cristianos primitivos, Pedro o Marcos? Es difícil decirlo con seguridad. No obstante, si el material conservado es un indicador, deberíamos declarar ganador a Pedro, con tres veces más manuscritos conservados que Marcos.

Estos tres fragmentos del Evangelio de Pedro son pequeños. Uno de ellos consta sólo de siete líneas incompletas. Pero los fragmentos, tomados en su conjunto, tienen un significado que trasciende su tamaño. Uno de ellos parece ser de una copia del siglo II (o de principios del siglo III) que contenía el mismo relato sobre José de Arimatea solicitando el cuerpo de Jesús que aparece en la copia hallada en la tumba del monje en Ajmin, mucho más extensa. Esto es significativo porque demuestra que la copia de finales del siglo VII o principios del siglo VIII podría ser una versión fiel del texto que circulaba en días de Serapión.

Los otros dos fragmentos reproducen partes diferentes del evangelio, y se debate si pertenecen al *mismo* Evangelio de Pedro o a uno diferente. Es casi imposible saberlo, ya que contienen muy poco texto (su

tamaño es el de una tarjeta de crédito) y ello complica su reconstrucción. Sin embargo, ambos parecen describir una conversación entre Jesús y Pedro en la que éste último habla en primera persona. El primer fragmento (el que sólo contiene siete líneas incompletas) nos muestra a Jesús prediciendo que todos sus discípulos, incluso Pedro, le fallarán. Podría perfectamente tratarse de la conocida historia de la última cena, pero lo importante es que en esta ocasión quien la cuenta es el mismo Pedro.

El segundo fragmento contiene un dicho que no aparece en ninguno de los evangelios canónicos pero que los expertos en la antigüedad cristiana conocen gracias a otra fuente conservada, un documento proto-ortodoxo de mediados del siglo II conocido como Carta Segunda de Clemente a los Corintios, que recoge un extraño intercambio entre Jesús y Pedro.[27] De acuerdo con la Carta Segunda de Clemente, la conversación fue la siguiente:

> Dice, en efecto, el Señor dijo: «Seréis como corderos en medio de lobos». Respondióle Pedro y le dijo: «¿Y si los lobos despedazan a los corderos?». Respondió Jesús a Pedro: «No teman los corderos a los lobos después de morir. Así, vosotros no temáis tampoco a los que os matan y nada más os pueden hacer; sino temed al que después de muertos tiene poder sobre alma y cuerpo para arrojaros a la *gehenna* [infierno] de fuego». (2 Clemente 5:2-4)

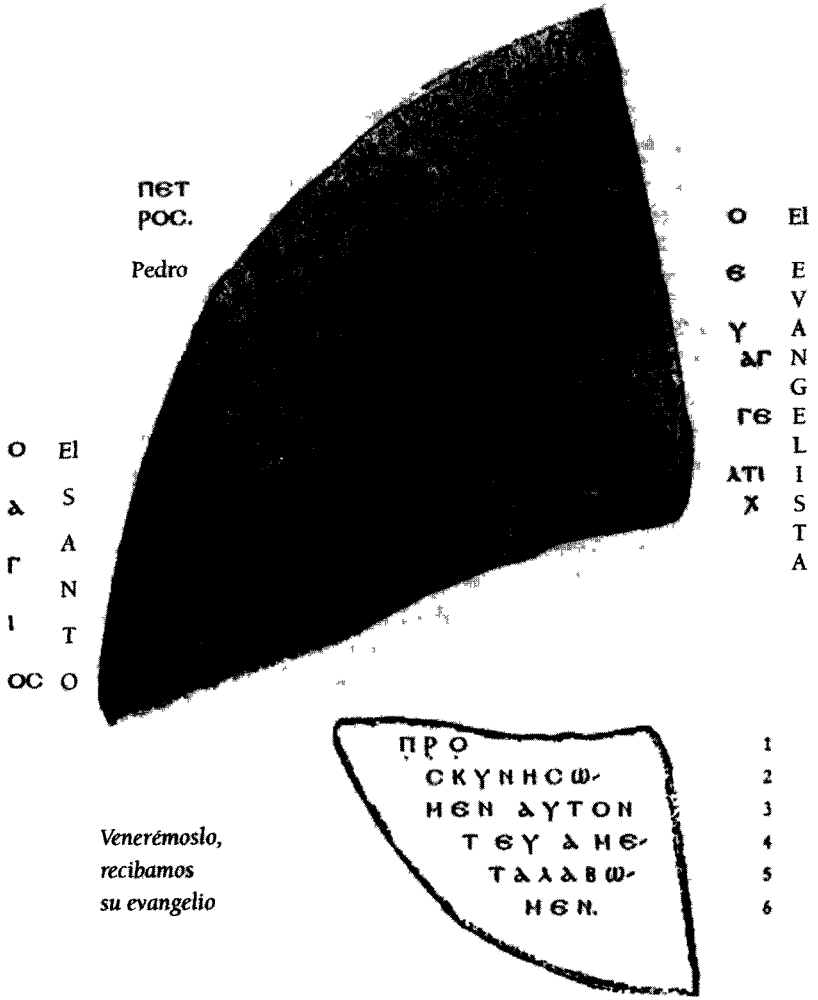
El fragmento del Evangelio de Pedro que nos interesa aquí no fue publicado hasta 1994 y contiene un relato similar con dos diferencias relevantes. En primer lugar, las palabras de Jesús tienen aquí un contexto más amplio. El fragmento se inicia con Jesús diciendo a sus discípulos que ellos deben ser «inocentes como palomas pero sabios como serpientes» y que deben ser como «ovejas entre lobos». A lo que ellos responden (con bastante sensatez, diríamos): «¿Pero que pasa si nos destrozan?». Y aquí viene la segunda diferencia: «Y Jesús me dijo...» Lo que sigue es el dicho sobre la oveja muerta que no tiene nada que temer de los lobos, etcétera, etcétera.

Dado que en la versión de la Carta Segunda de Clemente ésta es una respuesta a Pedro, mientras que en el fragmento es una respuesta a alguien que habla en primera persona, parece probable que el fragmento

pertenezca al evangelio cuyo autor habla en nombre de Pedro, como es el caso del texto descubierto en la tumba del monje en Ajmin. No está claro dónde conoció esta conversación el anónimo autor de la Carta Segunda de Clemente. Dado que el intercambio no se encuentra en ningún otro evangelio, es posible que él también la hubiera encontrado en el Evangelio de Pedro, texto que habría leído y aceptado como testimonio autorizado de las palabras de Jesús.[28]

Otro interesante hallazgo arqueológico relacionado con el Evangelio de Pedro evidencia que el libro continuó siendo leído y reverenciado como Sagrada Escritura durante siglos. El hallazgo fue hecho público en 1904, se trataba de un pequeño *ostrakon*, un pedazo de cerámica utilizado para escribir o dibujar sobre él, y aunque no ha recibido mucha atención crítica por parte de los académicos constituye uno de los más extraños supervivientes de la antigüedad cristiana. La pieza triangular procede, al parecer, del siglo VI o VII. En un lado nos presenta un rudimentario dibujo de un hombre de ojos grandes, nariz larga, algo de pelo sobre la cabeza, barba (o acaso un collar), hombros, brazos y manos de monigote; una mano se encuentra abierta, en un gesto de oración, la otra sostiene una vara o bastón (con una cruz en la parte superior) que levanta por encima de la cabeza. El *ostrakon* contiene algunas marcas escritas, todas en griego. Sobre la cabeza de la figura puede leerse «Pedro»; en la parte izquierda dice «El Santo», y en la derecha, «El Evangelista». Esto es especialmente digno de atención: Pedro no es identificado sólo como apóstol o discípulo de Jesús, sino también como autor de un evangelio. Más sorprendente todavía es la leyenda griega que aparece en la cara opuesta: «Venerémoslo, recibamos su evangelio».

Alguien veneraba a Pedro y su evangelio, alguien que vivía en Egipto, cuatrocientos o quinientos años después de que Serapión hubiera prohibido el uso del texto. Y este egipcio no estaba solo. Él o ella debe haber formado parte de una comunidad que poseía una copia del Evangelio de Pedro, al que reconocía y aceptaba como texto sagrado. Y tampoco esta comunidad era única: más o menos un siglo después, un fragmento del evangelio fue enterrado junto a un monje, que presumiblemente lo consideraba su posesión más preciada. Aunque para nosotros el Evangelio de Pedro se haya perdido, éste fue usado ampliamente en los primeros siglos de la cristiandad, y continuó siendo utilizado hasta comienzos de la Edad Media en algunos sectores de la Iglesia.



Ostrakon (fragmento de cerámica) del siglo VI o VII que representa al «evangelista Pedro» y que (en el lado opuesto) invita a su lector a reverenciar su evangelio.

La comunidad o comunidades que utilizaron el Evangelio de Pedro acaso emplearon también otros textos no canónicos. Como he señalado antes, el fragmento del Evangelio de Pedro encontrado en Ajmin se encuentra en un manuscrito que incluye otros documentos; entre éstos destaca uno que encontraremos nuevamente en nuestro estudio, ya que durante siglos estuvo en los márgenes del canon del Nuevo Testamento. Al igual que el evangelio que acabamos de comentar, este libro también se atribuía a Pedro. En esta ocasión, sin embargo, estamos ante un «apocalipsis» una revelación de las realidades celestiales que podrían dar sentido a la vida terrena. En el Apocalipsis de Pedro esas realidades no son las futuras catástrofes que Dios desencadenará contra el planeta, como ocurre en el Apocalipsis incluido en el Nuevo Testamento, sino la suerte de quienes ya han muerto, tanto la de aquellos que han actuado de acuerdo con la voluntad de Dios como la de quienes se opusieron a ella. Gracias a que es el mismo Jesús quien conduce a Pedro en una visita guiada por las residencias de bendecidos y condenados en el cielo y el infierno, el destino de unos y otros está descrito con gran autoridad y en términos increíblemente concretos. No fue Dante quien tuvo por primera vez la idea de semejante recorrido turístico: la *Divina Comedia* pertenece en realidad a una larga tradición cristiana que se remonta, al menos, al una vez perdido y ahora encontrado Apocalipsis de Pedro.

El relato comienza con Jesús enseñando a sus discípulos en el monte de los Olivos y éstos preguntando cuándo llegará el fin (cf. Mateo 24). Jesús les responde contándoles la parábola de la higuera: «...tan pronto como broten sus retoños y empiecen a crecer las ramas, el fin del mundo vendrá» (cap. 1). Pedro y los demás se sienten comprensiblemente confundidos: «Y yo, Pedro, respondí y le dije: "Ayúdame a interpretar la higuera: ¿cómo debemos entenderla? Todos los días la higuera tiene retoños y cada año produce su fruto"» (cap. 2).

Jesús continúa explicando que la higuera representa a Israel y que en el futuro saldrán de ella falsos Cristos y profetas. Éste será el principio del fin, que Jesús no describe tanto en términos de desastres terrenales —aunque es seguro que habrá algunos— como en términos de la suerte de los diferentes individuos después de la muerte.

Lo que mayor atención recibe dentro del texto es el destino de los con-

denados y los variados tormentos que deberán padecer por toda la eternidad. Las torturas son especialmente escabrosas y los castigos se imparten de acuerdo con el pecado cometido. Los blasfemos se encuentran colgados de su lengua, para siempre, sobre un fuego que nunca se apaga; las mujeres que adornaron sus cabellos para embellecerse y atraer a hombres lujuriosos están colgadas del pelo; y los hombres que fornicaron con estas mujeres están colgados de sus genitales. Aquellos que han confiado en las riquezas son arrojados sobre guijarros afilados y ardientes; los usureros que se enriquecieron prestando a interés pasan la eternidad arrodillados sobre inmundicias; los niños que desobedecieron a sus padres están siendo incesantemente comidos por aves salvajes; los esclavos que desobedecieron a sus amos son obligados a roer sus propias lenguas sin cesar.

Las bendiciones de los salvos son comprensiblemente menos gráficas. Cualquiera con suficiente imaginación puede concebir innumerables tormentos originales, pero no parece haber tantas formas de describir la felicidad eterna. Con todo, de acuerdo con este texto, las recompensas que aguardan a los justos hacen que cualquier privación temporal padecida en la tierra haya valido la pena, un éxtasis eterno reservado para unos pocos.

Es evidente que el autor de este testimonio de primera mano, supuestamente el mismo Pedro, escribió su relato no sólo para entretener a sus lectores sino también para promover algunas importantes opiniones teológicas. En particular, por supuesto, la de que cualquiera que se ponga de parte de Dios será recompensado mientras que quien se le oponga pagará un horrible precio por toda la eternidad. No obstante, es igualmente importante que el autor subraye que, más allá de las apariencias, es Dios quien controla cuanto ocurre en el mundo. En otras palabras, como otros «apocalipsis» cristianos primitivos, esta narración no se propone sólo asustar a la gente para que evite cierto tipo de comportamientos (mentir, cometer adulterio, blasfemar, confiar en la riqueza, etc.) sino explicar que los males y sufrimientos de este tiempo serán recompensados en el próximo y que lo que sucede aquí se invertirá allí, que quienes triunfan siendo malvados pagarán luego un precio eterno, mientras quienes hoy sufren por hacer lo que es debido serán premiados para siempre cuando Dios demuestre de una vez por todas que es él y sólo él quien reina sobre este mundo.

Esta primera incursión en los apócrifos cristianos del siglo II nos muestra que los cristianos leían más textos sagrados de lo que podríamos pensar, y que no leían sólo los libros que finalmente serían incluidos en el Nuevo Testamento. No tenemos forma de saber si en la época de Serapión de Antioquía (finales del siglo II) los cristianos de Rhossos habían escuchado alguna vez hablar de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Su evangelio era el Evangelio de Pedro, hasta que el obispo impuso su autoridad y prohibió su utilización. Si Serapión tuvo éxito o no en su momento, es algo que nunca sabremos. Lo que sí sabemos es que el Evangelio de Pedro no sólo era leído en Siria sino también en Egipto, ya que los papiros encontrados son aproximadamente contemporáneos del obispo. Y además poseemos muchos más testimonios del Evangelio de Pedro que de algunos de nuestros libros canónicos, entre ellos el Evangelio de Marcos.

Al mismo tiempo, los cristianos estaban leyendo otros textos. Algunos leían los Hechos de Pilato, un libro que aún no habíamos mencionado. Se trata de un relato que describe el juicio de Jesús de forma más completa que el fragmento conservado del Evangelio de Pedro y muestra la culpabilidad de los judíos y la superioridad de Jesús sobre todo lo pagano. En esta narración, de la que Justino Mártir nos ofrece noticias en el siglo II, las imágenes de los dioses romanos se inclinan cuando Jesús entra en el recinto. En una fecha posterior, el relato fue combinado con una detallada descripción del descenso de Cristo al Hades, episodio que tuvo lugar entre su muerte y resurrección, para conformar el que hoy conocemos como Evangelio de Nicodemo.[29] ¿Conoció Tertuliano alguna versión primitiva de este material? Es seguro que leyó una versión de la carta que Pilato habría enviado al emperador romano en la que afirmaba la inocencia y divinidad de Jesús. Como hemos señalado al comienzo, Orígenes, su contemporáneo, había leído otros evangelios: el de los Egipcios, el de los Doce Apóstoles, el de Matías, el de Basílides y el de Tomás. Y sabemos también de otros apocalipsis que circulaban en la época, incluido uno supuestamente escrito por Pedro y perdido hasta que fue descubierto junto con el Evangelio de Pedro.

¿Qué otras cosas podrían haber leído los cristianos primitivos como

Sagradas Escrituras? Muchísimos textos, la mayoría de los cuales fueron prohibidos y quemados y hoy hemos perdido. ¡Lo que daríamos por encontrar una copia completa del Evangelio de Pedro o de las historias sobre Pilato o de todos los evangelios y apocalipsis de los que sólo conocemos el nombre! Únicamente unos pocos de esos primeros textos cristianos consiguieron sobrevivir a la prohibición de sus enemigos proto-ortodoxos. Algunos circularon en copias clandestinas durante la Edad Media y fueron ocasionalmente citados por éste o aquél padre de la Iglesia; otros, en uno de esos raros momentos de auténtico descubrimiento, aparecen de repente en las arenas de Egipto, encontrados por esforzados arqueólogos dedicados a excavar entre los basureros de antiguas ciudades o hallados por beduinos que tropiezan con ellos por casualidad mientras se dedican a sus propios asuntos, hallazgos producto de afortunadas coincidencias y accidentes que pueden decirnos algo sobre los cristianismos perdidos de otros tiempos.

2
La antigua falsificación de un descubrimiento: Los Hechos de Pablo y Tecla

Buena parte de los textos reverenciados como sagrados por los antiguos cristianos se han perdido. Algunos han sido descubiertos en tiempos modernos, pero la mayoría están todavía condenados al olvido; son muchos los que hoy sólo conocemos por su nombre, aunque, en casos afortunados, podamos tener también una idea general de cómo deben de haber sido. No obstante, durante mucho tiempo, varios de esos antiguos textos han estado perfectamente disponibles, sólo que se los ha olvidado casi por completo.

Textos olvidados, se entiende, para el mundo en general, no tanto para los expertos en historia antigua, que han entregado sus vidas al aprendizaje de lenguas oscuras y arcaicas y al estudio de manuscritos antiguos y enormes volúmenes para conocer los testimonios que nos ha dejado el pasado. Uno de esos antiguos textos que los estudiosos del cristianismo primitivo conocen bien pero del que prácticamente nadie más ha oído hablar es un fascinante documento del siglo II, conocido como los Hechos de Tecla, que relata las hazañas de una mujer discípula del apóstol Pablo.

Hubo una época (hace unos mil quinientos años) en la que Tecla era un nombre familiar, al menos en los hogares cristianos. Sus seguidores eran muchos. Los peregrinos acudían por montones a sus templos en Asia Menor, Siria y Egipto. Devotos dedicaban su vida a adorarla, la reverenciaban como modelo de martirio y la veneraban como a una santa, en algunas partes del mundo cristiano Tecla se disputó con María, la madre de Jesús, el lugar de figura más importante después de la Trinidad.[30]

Al igual que las historias sobre Jesús, los relatos sobre la milagrosa vida de Tecla circularon en un principio como tradiciones orales, probablemente desde comienzos del siglo II. Sin embargo, ésta es bastante famosa gracias a una narración escrita, los Hechos de Tecla, que luego sería incluida dentro de un corpus de textos mucho más amplio conocido como los Hechos de Pablo, que narra los viajes y aventuras milagrosas del apóstol. Uno de las características más sorprendentes de los relatos sobre Pablo y Tecla es que sabemos que eran una falsificación. Por supuesto, también sabemos que el Evangelio de Pedro es una falsificación, y que lo son otros libros que hemos mencionado antes —el Evangelio de Tomás, el Evangelio de Felipe y el Apocalipsis de Pedro— y muchos otros textos del mundo antiguo. Sin embargo, en este caso hay una importante diferencia. El autor que falsificó los Hechos de Pablo y Tecla fue atrapado y confesó su fechoría.

La práctica de la falsificación en la antigüedad

La gente del mundo antiguo no sólo sospechaba de vez en cuando que estaba ante una falsificación, también poseía los medios para detectarla.[31] Es un error decir, como en ocasiones se dice (y lo hacen incluso académicos que deberían conocer mejor el tema), que las falsificaciones eran tan comunes en la antigüedad que nadie se tomaba en serio el asunto y que pocos se dejaban influir por ellas. Las fuentes antiguas que se ocupan de la práctica de la falsificación la atacan; y si nadie se dejaba convencer por ardides de este tipo, hubiera habido pocas razones para recurrir a ellos. Muchos falsificadores fueron tan buenos en su trabajo que triunfaron por completo; incluso en nuestros días, los estudiosos debaten la autoría de numerosas obras de la antigüedad, entre otras la de textos que llegarían a ser incluidos en el canon de las Escrituras.

Los medios para detectar una falsificación en el mundo antiguo eran en buena parte los mismos que empleamos hoy, aunque nuestro uso de ellos sea más eficiente gracias a los avances tecnológicos y los sistemas que empleamos para recabar información. El que una obra se refiera a un acontecimiento que ocurriría sólo siglos después de la muerte de su presunto autor es un buen indicio de que algo no es correcto. El hecho

de emplear palabras, ideas o nociones filosóficas que no existían en la época de su supuesto autor es por lo general clave. El que utilice un estilo que está en completo desacuerdo con el de las obras que sin discusión son del autor se considera una buena pista.

Una divertida anécdota del período que nos interesa, los siglos II y III, ejemplifican bastante bien este argumento. Galeno (129-199 e. c.), el famoso médico griego, fue un prolífico autor y sus libros gozaban de un amplio mercado. Un día, mientras caminaba por las calles de Roma, pasó junto a un puesto en el que se vendía un libro escrito por «Galeno» y escuchó por casualidad la discusión que estaba teniendo lugar entre dos potenciales compradores, uno de los cuales afirmaba que el libro era un fraude basándose en el hecho de que no estaba escrito con el estilo característico del autor. Esta anécdota par fue del agrado del famoso escritor y le inspiró la idea de redactar un opúsculo titulado *Sobre mis propios libros*, una obra que explica cómo distinguir los auténticos libros de Galeno de las falsificaciones escritas en su nombre. La obra ha sobrevivido hasta nuestros días.

¿Qué impulsaba a los falsificadores del mundo antiguo a perpetrar semejantes engaños? Las fuentes antiguas debaten el problema y sugieren diversos motivos.[32] Como probablemente fue el caso de las falsificaciones de Galeno, algunas veces el motivo era el lucro. Esto es especialmente cierto en un momento en que las mayores ciudades empezaban a albergar bibliotecas y los reyes competían entre sí por hacerse con las mejores colecciones. En una época en la que los textos no podían ser reproducidos sin errores por medios mecánicos, se pensaba que los documentos originales eran superiores (y casi siempre lo eran) a las copias, que podían contener errores introducidos por los escribas. Una increíble cantidad de textos «originales» de Aristóteles podía aparecer de un momento a otro si existía la posibilidad de venderla por un buen precio.

En algunos casos, los falsificadores estaban motivados por la animosidad y el puro rencor. Sabemos, por ejemplo, del caso de un autor griego del siglo IV a. e. c., Anaxímenes, que falsificó cartas con el nombre y estilo de su archienemigo, el historiador Teopompo, cartas repletas de improperios contra las más importantes ciudades griegas. Anaxímenes envió las cartas a los consejos que gobernaban en cada una de estas ciudades para convertir a Teopompo en persona non grata en todas ellas.[33]

Justo en el extremo opuesto encontramos aquellas ocasiones en que se falsificaron documentos en nombre de algún otro por admiración y humildad. Conocemos bastante bien el caso de una escuela filosófica del siglo II e. c. entregada al estudio de Pitágoras. Los filósofos neopitagóricos, personas con gran preparación y talento, escribieron importantes tratados filosóficos, pero lo hicieron a nombre de Pitágoras. ¿Por qué? Porque sus ideas, afirmaban, eran simplemente un desarrollo del sistema creado por la mente más maravillosa que hubiera existido sobre la faz de la Tierra. Firmar con sus propios nombres hubiera sido un acto de arrogancia y, lo que de algún modo resulta irónico, una falsa atribución.

Con todo, lo más probable es que la razón más común para falsificar un documento en nombre de algún otro en el mundo antiguo fuera el deseo de conseguir que las propias ideas fueran escuchadas. Imagine que es un joven filósofo de la época, prometedor pero absolutamente desconocido; ¿quién creería que tiene algo que decir sobre el mundo o que el mundo debería prestarle oídos? Publicar una obra con su propio nombre no era una buena idea, ya que se trataba de un nombre sobre el que nadie sabía nada y que a nadie interesaba. Si usted realmente quería que su obra fuera leída, lo mejor que podía hacer era firmar su tratado como «Platón». O, para volver a territorio cristiano, supongamos que en su iglesia hay una serie de problemas que usted necesita resolver, problemas de organización o de falsas enseñanzas, por ejemplo; usted podría escribir una carta y hacerla circular, pero no como una obra propia sino en nombre de alguien que en verdad pudiera ser tomado en serio, alguien como el apóstol Pablo.

Y así tenemos la Tercera Epístola a los Corintios, supuestamente escrita por Pablo, pero en realidad escrita en el siglo II para oponerse a la teología docética. Tenemos además otras tres cartas atribuidas a Pablo pero escritas aparentemente a finales del siglo I y centradas en problemas de organización de la Iglesia, la Primera y Segunda Epístolas a Timoteo y la Epístola a Tito. Existen también varias cartas de Pablo al filósofo Séneca, en las que el apóstol se revela como una de las grandes mentes filosóficas de su época, y una dirigida a la iglesia de Laodicea, todas ellas escritas en realidad en tiempos posteriores.[34] Entre las cartas falsificadas en nombre de Pablo hoy perdidas se incluye una dirigida a los cristianos de Alejandría, Egipto. Algunas de estas epístolas «pauli-

nas» fueron consideradas por uno u otro grupo cristiano como pertenecientes a las Sagradas Escrituras.

La falsificación de los Hechos de Pablo

También tenemos los Hechos de Pablo, texto que incluye el relato sobre la vida de Tecla. En este caso en particular sabemos que el libro es una falsificación porque, en uno de los escasos ejemplos de este tipo que nos proporciona la antiguedad, el falsificador fue atrapado en el acto.

La historia es contada por Tertuliano, el padre de la Iglesia proto-ortodoxo a quien antes hemos mencionado a propósito de la supuesta carta de Pilato a Tiberio, pero al que, al menos en este punto, probablemente debemos considerar una fuente de información confiable.[35] Entre las muchas obras de Tertuliano que han sido conservadas se encuentra un tratado que discute de forma detallada la práctica del bautismo y explica su significado y su justificación bíblica y teológica. En algún momento de este tratado («Sobre el bautismo», cap. 17), Tertuliano se enfrenta a la cuestión de quién está autorizado a administrar el bautismo, en un pasaje que ha ayudado a cimentar su reputación como uno de los peores misóginos de la historia cristiana. Entre otras cosas, Tertuliano prohíbe estrictamente que se permita a las mujeres bautizar, pues las considera inferiores a los hombres. En este punto, Tertuliano señala que algunos cristianos apelan al ejemplo de Tecla, a quien se autorizó a enseñar (a hombres) y a bautizar, pero socava este ejemplo indicando que las historias sobre Tecla han sido en realidad escritas por un presbítero (es decir, un anciano de la Iglesia) en Asia (esto es, en Asia Menor, la moderna Turquía). Además, Tertuliano afirma que este falsificador cristiano ha sido condenado por un tribunal eclesiástico y que durante su juicio había confesado haber escrito esas historias «por amor al apóstol Pablo». Ahora bien, Tertuliano considera los motivos del falsificador puros como la nieve. Era evidente que su propósito había sido el de celebrar la vida del apóstol Pablo, y que para ello había creado relatos sobre hechos milagrosos que habrían tenido lugar durante su misión evangelizadora, entre ellos relatos sobre Tecla, su famosa conversa. No obstante, el tribunal encargado del caso no consi-

deró la defensa convincente, y el presbítero fue reprendido y retirado del cargo.

Podemos dar por sentado que la historia de Tecla que conocemos actualmente es la misma escrita por el presbítero de Asia Menor. Sin embargo, no debemos concluir que éste inventó el relato de la nada. De hecho, tenemos buenos motivos para creer que reunió historias que había escuchado, tradiciones orales que habían estado circulando durante años, y las utilizó para componer una narración literaria.[36] Ahora bien, el texto de los Hechos de Pablo incluye no sólo relatos sobre las aventuras del apóstol como alguien capaz de obrar milagros y la historia de Tecla, sino también la Tercera Epístola a los Corintios antes mencionada, escrita como si realmente Pablo fuera su autor y, por tanto, con un claro intento de engañar.

¿Cómo consiguió el presbítero hacer pasar su obra como un recuento verídico y auténtico de las aventuras de Pablo y una reproducción fiel de uno de sus escritos?[37] Nunca podremos saberlo con certeza. Una estratagema comúnmente empleada por los falsificadores del mundo antiguo consistía en afirmar que se había «encontrado» un viejo escrito que ahora reproducían y divulgaban por primera vez. Semejantes afirmaciones eran por lo general imposibles de confirmar y, por tanto, ésta era una forma bastante razonable de presentar el propio trabajo como obra de algún otro. Si éste *fue* el procedimiento empleado por el desacreditado presbítero de Asia Menor, entonces no sólo falsificó un relato sino que falsificó también un descubrimiento. En realidad, incluso si utilizó otros medios para dar a conocer su obra al mundo, lo que hizo fue falsificar un descubrimiento. Con la aparición de su texto, el mundo conoció por primera vez nuevos episodios de la vida de Pablo y, lo que resulta más importante para nuestro estudio, episodios de la vida de su más famosa conversa, Tecla.

La historia de Tecla

La historia de Tecla está llena de intriga. Cualquiera puede entender porque incluso después de que hubiera sido demostrado que se trataba de una falsificación continuó atrapando la imaginación de sus lectores e inspirando reverencia y respeto entre los devotos hasta bien entrada la

Edad Media. A diferencia de lo que ocurre en el Nuevo Testamento, Pablo no está representado aquí como un misionero que predica a los gentiles el mensaje de la muerte y resurrección de Jesús para salvación del mundo; en este texto el mensaje es la renuncia a la vida sexual y Pablo promete que quienes escogen una vida de castidad serán salvados. Tecla es su principal seguidora y se compromete con el evangelio de abstinencia predicado por el apóstol, para disgusto de su prometido y de al menos otro hombre a lo largo de su vida.

La narración se desarrolla en cuatro grandes actos. El primero tiene lugar en Iconio, una ciudad de Asia Menor a la que Pablo llega a predicar su mensaje en la casa de un cristiano, Onesíforo. Día tras día Pablo proclama:

> Bienaventurados sean los puros de corazón porque ellos verán a Dios. Bienaventurados quienes se mantienen castos porque ellos serán templo de Dios. Bienaventurados quienes se controlan porque Dios les hablará. Bienaventurados aquellos que teniendo esposa se comportan como si no la tuvieran porque ellos serán los herederos de Dios... Bienaventurados los cuerpos de las vírgenes porque éstos serán del agrado de Dios y no perderán la recompensa por su castidad. (Hechos de Tecla 5-6)

El mensaje atrae a un gran número de fascinados oyentes, entre quienes se encuentra Tecla, vecina de Onesíforo. Extasiada por las palabras de Pablo, durante tres días y tres noches se sienta a escuchar su mensaje en una ventana sin despegarse en ningún momento de ella. Su madre, afligida por este comportamiento, pide ayuda al prometido de Tecla, Támiris. Ambos, es evidente, tienen mucho que perder si el mensaje de Pablo llega a buen puerto: el hombre, una esposa, y la madre, podemos suponer, la seguridad social y material que traía consigo un enlace matrimonial. No obstante, los esfuerzos de Támiris para hacer entrar en razón a Tecla resultan inútiles. Ahora, ella sólo tiene ojos para Pablo y su mensaje de renuncia sexual.

El siguiente acto es la persecución de Pablo y Tecla. Támiris, furioso, arrastra a Pablo hasta el gobernador de Iconio para que sea juzgado por perturbar la vida de la comunidad. Además, como era de esperarse, algunos hombres casados del pueblo le apoyan incondicionalmente. Sin embargo, Tecla consigue abrirse camino hasta la celda de Pablo en la

Sentado junto a una torre, Pablo predica su evangelio, mientras Tecla, quien pronto se convertira en su discípula, escucha con atencion. Representación en marfil del siglo v

cárcel y pasa la noche sentada a sus pies, escuchando sus elocuentes palabras y «besando sus cadenas» (Hechos de Tecla 18). Como muchos intérpretes han señalado, la historia trata tanto del desplazamiento del deseo sexual como de la renuncia y la abstinencia.

Cuando Támiris se entera de dónde está su amada, acude a la celda y la encuentra junto a Pablo «abrazada a él con afecto» (Hechos de Tecla 19). Pablo es llevado a juicio, pero Tecla se queda en la celda, dando vueltas en el lugar en el que el apóstol había estado sentado. Luego, también ella es conducida ante el tribunal. Dado que Pablo es un forastero, se le condena a ser azotado y se le expulsa de la ciudad acusado de ser un agitador. Pero el mal que no viene del exterior sino que reside dentro de la ciudad requiere medidas más drásticas: la propia madre de Tecla solicita que la joven sea ejecutada. El gobernador ordena entonces que Tecla muera en la hoguera. Sin embargo, cuando la ejecución comienza Dios interviene, algo que era fácil de prever tratándose de una santa con semejante devoción. Las llamas que rodean a Tecla no tocan

su cuerpo, y Dios envía una tormenta sobrenatural que apaga el fuego y permite la huida de la muchacha.

La joven encuentra a continuación a Pablo y le suplica que le permita acompañarlo en sus viajes, para lo que se ofrece a cortarse el cabello (¿para parecer un compañero de viaje masculino?) con tal de «seguirte a dondequiera que vayas». Pablo, no obstante, se niega a bautizar a Tecla, temiendo que ella pueda cambiar de opinión y revelarse indigna.

El siguiente acto nos muestra a Pablo y a Tecla en Antioquía, donde les aguarda una nueva prueba. Caminando por la calle, se encuentran con un influyente habitante de la ciudad, Alejandro, que instantáneamente se siente invadido de pasión hacia Tecla y decide que debe tenerla de inmediato. Primero intenta comprársela a Pablo, pero éste replica que «no conozco a la mujer de la que me hablas, ni es ella mía» (respuesta que no nos muestra al apóstol bajo la mejor luz); luego decide encargarse él mismo del asunto y se abalanza sobre ella. Sin embargo, Tecla lo humilla en público al rechazar sus insinuaciones, rasgar su manto y despojarlo de su corona. Para la multitud que se ha reunido a su alrededor todo esto resulta muy divertido (Hechos de Tecla 26).

No obstante, Alejandro no piensa lo mismo. Lleva a Tecla ante el magistrado local, quien la condena a ser arrojada a las fieras por haber atacado a uno de los personajes más distinguidos de la ciudad. A continuación tenemos una serie de aventuras en la arena, en las que Tecla es protegida una y otra vez de todo daño y algunas mujeres revelan su verdadero carácter al convertirse en defensoras de la verdad y enemigas de la injusticia. Una en particular, una aristócrata llamada Trifena, acoge en su casa a Tecla antes del espectáculo con las fieras y la protege como a una «segunda hija» (Trifena ha perdido recientemente a su propia hija debido a una enfermedad). Otra mujer acude a la exhibición y grita contra la monstruosa sentencia de muerte. Una leona que se dirige hacia Tecla, en vez de atacarla y herirla, lame sus pies. El espectáculo termina con Tecla viva y en perfectas condiciones.

Por lo tanto, se preparan nuevos festejos para el día siguiente. Cuando llega el momento, Tecla es puesta en la arena y distintas fieras salvajes son liberadas. Durante un tiempo, la joven es protegida por una feroz leona, que para defenderla mata a un oso y luego muere luchando contra un león. Nuevas fieras son enviadas a la arena. Advirtiendo que probablemente no tendrá otra oportunidad de salvarse, Tecla observa un

gran estanque lleno de agua y focas devoradoras de hombres y, para consternación de la muchedumbre, salta dentro al tiempo que grita: «En nombre de Cristo, en este día final yo me bautizó» (Hechos de Tecla 34).

Se trata evidentemente de un acto desesperado, pero funciona. Dios interviene de nuevo y lanza a la piscina un rayo luminoso que mata a las focas y le permite a Tecla salir ilesa, cubierta por una nube que oculta su desnudez a los ojos de los curiosos espectadores. Después de esto tienen lugar en la arena nuevas intervenciones milagrosas, hasta que finalmente el gobernador se da por vencido y libera a la santa.

Después de este clímax, el último acto resulta de algún modo decepcionante. Ahora que sus padecimientos han acabado y ha sido bautizada, Tecla «echa en falta a Pablo» y comienza a buscarlo, para lo cual vuelve a vestirse como un hombre.[38] La joven encuentra al apóstol en otro pueblo. Allí le cuenta sus aventuras y cómo ha sido bautizada, y anuncia que piensa regresar a Iconio. Pablo no sólo la deja marcharse sino que le encomienda «ir y enseñar la palabra de Dios» (Hechos de Tecla 41).

Nuevamente en casa, Tecla descubre que Támiris, su ex prometido, ha muerto (lo que para la trama resulta, de algún modo, muy oportuno). La joven consuela a su madre y parte luego hacia Seleucia, en la costa sur de Asia Menor, donde se dedica durante mucho tiempo a predicar el evangelio cristiano, con lo que consigue «iluminar a muchos».

Hechos apócrifos e ideología cristiana

Como he señalado antes, aunque la historia de Tecla no sea hoy muy conocida fuera del círculo de los expertos en cristianismo primitivo y sus estudiantes, en un tiempo fue extremadamente popular y, desde el siglo III y hasta la Edad Media, Tecla se convirtió en un personaje de culto célebre incluso en remotas regiones de la cristiandad. Ya a comienzos del siglo III, poco después de haber sido escrito, el texto estaba causando gran impacto, el suficiente al menos para que Tertuliano mostrara verdadera preocupación por el hecho de que estuviera siendo usado para autorizar a las mujeres a predicar y bautizar en las iglesias cristianas, actividades que en el cristianismo proto-ortodoxo estaban reservadas exclusivamente a los hombres. Algún tiempo después, el relato de Tecla fue ampliado para incluir historias de los muchos milagros que rea-

lizó una vez llegó a Seleucia; historias sobre su «muerte», en las cuales en realidad nunca muere sino que se hunde, viva, en la tierra; historias sobre su reaparición en sitios que tenían secretos lugares de culto dedicados a ella; y todavía más historias sobre su vida de renuncia y sus milagros. A mediados del siglo V, el emperador romano Zenón, que había sido temporalmente retirado del cargo, tuvo un sueño en el que Tecla le contaba que pronto recuperaría su título. Agradecido por su ayuda sobrenatural, construyó una gran iglesia en su honor en Seleucia. A ésta le siguieron otros edificios, y para el siglo VI ya había otras dos iglesias en el lugar, además de un baño público y varias piscinas. La ciudad se convirtió en un importante centro de peregrinación internacional. Pero no fue el único: la devoción a Tecla fue generalizada en Egipto, Siria e, incluso, Roma.[39]

Volvamos, sin embargo, a nuestro punto de partida: ¿cuál era la intención inicial del presbítero de Asia Menor al falsificar este texto? ¿Por qué afirmó haber descubierto una serie de aventuras de Tecla, la compañera de Pablo? Dada la calidad del relato, uno podría sospechar que escribió la historia, en primer lugar, con el propósito de entretener, como si se tratara de una primitiva novela cristiana. Los estudiosos han señalado hace mucho que varios Hechos apócrifos, esto es, relatos de las actividades de determinados apóstoles (Pablo, Pedro, Tomás, Juan y Andrés, todos los cuales han llegado hasta nosotros), parecen haber sido compuestos siguiendo el modelo de las novelas o «romances» paganos de la antigüedad tardía griega y romana.[40] Se han conservado cinco novelas (paganas) griegas y dos romanas, las cuales, como los Hechos apócrifos, se centran en la vida pública de sus personajes y describen sus viajes, catástrofes, experiencias en las que prácticamente ven la muerte, huidas milagrosas, encuentros con tiranos despiadados, dolorosas separaciones y alegres reencuentros.

Sin embargo, el tema general de estas antiguas novelas es bastante diferente del de los Hechos apócrifos cristianos. Las novelas griegas, como es el caso de *Quéreas y Calírroe* y de *Leucipa y Clitofonte*, son prácticamente siempre narraciones episódicas de las aventuras de dos desafortunados amantes, separados antes de poder consumar su amor y sometidos a terribles pruebas y tribulaciones (naufragios, ataques piratas, encarcelamientos, secuestros y encuentros con la muerte) para, al final, vencer los caprichos del destino o de los dioses y reunirse nueva-

mente para disfrutar de la unión sexual con el compañero durante tanto tiempo perdido en un matrimonio que goza de la aprobación social. Se trata entonces de narraciones que celebran el amor heterosexual como aquello que une a la sociedad y a las familias, que cohesiona la vida en la ciudad y la mantiene saludable, próspera y civilizada.[41]

Los Hechos apócrifos cristianos también se ocupan del amor sexual y de las relaciones entre el individuo y la sociedad. Y recurren a muchas de las subtramas que encontramos en las novelas mencionadas. No obstante, las preocupaciones cristianas de estos libros contrastan de forma radical con los paganos; en ellos el amor sexual no es el objetivo a alcanzar sino el peligro que es necesario evitar. El objetivo último no es aquí el bienestar del estado sino la renuncia al estado. En estas historias, las familias no están destinadas a vivir unidas en total armonía sino a separarse y hacerse pedazos. No es la vida en este mundo la que importa, sino la vida en las alturas. Los placeres de la vida no están para ser alcanzados sino para renunciar a ellos. El interés de los cristianos que escribieron y conservaron estas obras no era conseguir que el orden social fuera un lugar feliz en el que las personas pudieran disfrutar de la vida en toda su plenitud; su principal preocupación era escapar de este mundo y las trampas de la sociedad, para disfrutar de la unión espiritual con Dios y formar sus propias sociedades cristianas, fundadas en un conjunto de valores diferente de los del resto. Pese a emplear la forma de la novela antigua, el mensaje de los Hechos apócrifos cristianos era completamente diferente.

Por lo tanto, incluso si los Hechos de Tecla tenían la intención de divertir, también se proponían instruir e inspirar. Ahora bien, además de invertir la agenda pagana de las novelas antiguas (agenda, al parecer, bastante saludable), ¿qué otras enseñanzas se esperaba que transmitieran?

Tertuliano, por supuesto, consideró que la narración autorizaba a las mujeres a ejercer papeles de liderazgo en la Iglesia, y afirmó que en su época estaba siendo utilizada con este fin. Es fácil entender cómo el texto podía ser empleado para ello. En primer lugar, resulta claro que las relaciones entre los sexos representadas en el relato no son completamente planas y esteriotipadas. Los Hechos de Tecla no son una historia en la que todos los hombres son malos y todas las mujeres buenas como se ha asegurado en otras ocasiones. Después de todo, es la madre de Tecla, Teoclea, la primera en pedir su ejecución, mientras que Pablo es re-

presentado como el apóstol de Dios. Con todo, tampoco éste sale siempre bien librado a lo largo del libro, como cuando miente y dice no conocer a Tecla en Antioquía, algo que a punto está de conducir a su violación. Y la mayoría de los demás hombres —Támiris, Alejandro, los magistrados locales— están lejos de ser modelos de comportamiento recto. Las mujeres, por su parte, están en el centro de la narración y, por lo general, son dignas de ser imitadas: Tecla, la inspirada devota de la renuncia sexual, protegida por Dios de todo daño en todo momento; su protectora en Antioquía, Trifena, que la acoge y la defiende de una fuerza masculina casi implacable; las mujeres de la ciudad, que claman justicia y consiguen que los administradores locales la liberen. Algo similar ocurre incluso entre las bestias salvajes, y es la leona la que se pone del lado de Dios y su protegida, mientras los machos se comportan como los hombres, fieros y hambrientos, deseosos de apropiarse de lo que creen que es suyo, la pura virgen de Dios.

Otro aspecto ideológicamente interesante del relato es el hecho de que Tecla se bautice a sí misma y enseñe a otros funciones que, Tertuliano insiste, están reservadas a los hombres. Es muy curioso que, para apoyar su punto de vista, Tertuliano cite las obras del propio Pablo. La ironía es que, al respecto, la opinión del propio Pablo, del Pablo histórico, era probablemente la contraria.

Las mujeres en Pablo y los Hechos apócrifos

Los expertos en Pablo han discutido desde hace mucho tiempo sobre su visión del lugar de las mujeres en el interior de la iglesia. Durante años, se consideró que el asunto era relativamente sencillo. El mismo Tertuliano cita la Primera Epístola a los Corintios 14:34-35 para mostrar que en la iglesia las mujeres deben estar en silencio y que no tienen ninguna autoridad sobre los hombres. Como dice el texto:

> Las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra, antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. Si quieren aprender algo, pregúntenlo a sus propios maridos en casa; pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea.

El pasaje coincide bastante bien con las (tristemente) célebres enseñanzas de Pablo a Timoteo:

> No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión. Con todo, se salvará por su maternidad mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad. (1 Timoteo 2:12-15)

En otras palabras, las mujeres ganan la salvación manteniéndose calladas y embarazadas; sólo los hombres tienen autoridad para enseñar. Eso dice Pablo.

Pero, ¿es realmente él quien lo dice? Los académicos no están tan convencidos. Como ya he señalado, muchos estudiosos críticos piensan que la Primera Epístola a Timoteo es un texto pseudónimo: su vocabulario, su estilo, su expresión teológica y la situación histórica que presupone[42] difieren de manera significativa de los que podemos encontrar en las cartas auténticas del apóstol.[43] ¿Qué pasa entonces con el pasaje de la Primera Epístola a los Corintios? Nadie pone en duda que Pablo escribió *esa* carta. Sin embargo, hay buenos motivos para pensar que Pablo no escribió el pasaje del capítulo 14 en el que se ordena callar a las mujeres.[44] El primero de ellos es que sólo tres capítulos antes de este pasaje Pablo aprueba la práctica de que las mujeres hablen en la iglesia. En 11:5-6, Pablo insiste en que las mujeres tienen que cubrirse la cabeza cuando oran o profetizan, y en la antiguedad ambas actividades se realizaban en voz alta. ¿Cómo puede Pablo consentir en el capítulo 11 una práctica (el que las mujeres hablen en la iglesia) que condena en el capítulo 14?

También se ha señalado a menudo que el pasaje del capítulo 14 parece impertinente dentro de su propio contexto: tanto antes de ordenar silencio a las mujeres como después de hacerlo, el tema no es la mujer en la iglesia, sino los profetas en la iglesia. Cuando se suprimen los versículos dedicados a las mujeres, el texto fluye con claridad y no se advierte ninguna ruptura. Esto también sugiere que los versículos fueron introducidos dentro del capítulo en un momento posterior. Además, es muy llamativo que en algunos de los manuscritos de la carta que han llegado hasta nosotros los versículos en discusión aparezcan en posicio-

nes diferentes como si originalmente hubieran constituido una nota al margen (acaso extraída de las enseñanzas de la falsa Primera Epístola a Timoteo) y se los hubiera luego insertado en las diferentes partes del capítulo en las que se los consideró apropiados. Basándose en estos hechos, un buen número de académicos ha concluido que la orden de que las mujeres se mantengan en silencio en la Primera Epístola a los Corintios podría no ser de Pablo, de la misma forma en que la Primera Epístola a Timoteo no es de Pablo.

En las epístolas que indiscutiblemente son suyas, Pablo señala que «en Cristo ya no hay ... ni hombre ni mujer» (Gálatas 3:27-28), es decir, que hombres y mujeres son absolutamente iguales en Cristo. Además, como empezaron a subrayar los estudiosos de finales del siglo XX, las iglesias relacionadas de alguna forma con Pablo parecen haber tenido líderes mujeres. Por ejemplo, en su saludo a la iglesia de Roma, Pablo menciona a varias mujeres que trabajaron con él como misioneras cristianas (Romanos 16:3, 6, 12), una benefactora de la Iglesia que se reúne en su casa (16:3), otra, llamada Febe, que es diaconisa en la iglesia de Cencreas (16:1) y, lo que resulta aún más sorprendente, una mujer, Junia, que Pablo describe como «ilustre entre los apóstoles» (16:7).[45]

Pablo, y con él las distintas iglesias que promovió, podría haber sido mucho más abierto respecto a las mujeres y al hecho de que asumieran papeles de liderazgo de lo que tradicionalmente se ha pensado y, sobre todo, muchísimo más de lo que Tertuliano pensaba. No es de extrañar que miembros de las iglesias de Pablo (acaso miembros mujeres) contaran historias sobre las mujeres que como Tecla habían acompañado al apóstol; como tampoco es de extrañar que, con el tiempo, algunos hombres dentro de las iglesias decidieran tomar medidas al respecto y falsificaran documentos en nombre de Pablo para censurar el que las mujeres hablaran en la iglesia (1 Timoteo), introdujeran pasajes en sus cartas auténticas instando a las mujeres a permanecer en silencio (1 Corintios 14:34-35) y convocaran concilios eclesiásticos para condenar a un viejo miembro de una iglesia paulina que había osado recoger las historias de Tecla, la mujer discípula de Pablo, para hacerlas pasar por auténticas.

Algunos expertos se han preguntado si las historias sobre Tecla podrían estar provocando problemas en las iglesias paulinas años antes de que este falsificador emprendiera su obra, si la existencia de esas historias es lo que condujo al autor de la Primera Epístola a Timoteo, quien-

quiera que fuera, a escribir esta carta en nombre de Pablo. De hecho, resulta sorprendente que la carta prediga que en «los últimos tiempos» aparecerán algunos que prohibirán la práctica del matrimonio (4:1-4): «Pablo» mismo habla contra éste en los Hechos de Tecla. Además, la Primera Epístola a Timoteo canónica explícitamente anima a sus lectores a no prestar atención a «las fábulas profanas y los cuentos de viejas» y crítica a las jóvenes viudas que «estando ociosas, aprender a ir de casa en casa ... se vuelven charlatanas y entrometidas, hablando de lo que no deben» (4:8, 5:13). El autor de la carta propone que las jóvenes que han perdido a sus maridos «se casen, tengan hijos y gobiernen la propia casa, y no den al adversario ningún motivo de hablar mal» (5:14).

Es evidente que éste no es el punto de vista promovido por los Hechos de Tecla, texto que anima a las mujeres a no casarse, a no tener hijos y a abandonar sus hogares. De acuerdo con *ese* «Pablo», el Pablo de los Hechos de Tecla, «bienaventurados los continentes porque Dios les hablará» y «bienaventurados los cuerpos de las vírgenes porque serán del agrado de Dios y no perderán la recompensa por su castidad». Es posible que los relatos sobre Tecla y otros similares a ellos fueran los que motivaran al autor de la Primera Epístola a Timoteo a escribir su carta en nombre de Pablo.

Algunos otros Hechos apócrifos

La renuncia sexual promovida por los Hechos de Tecla aparece también en otros Hechos apócrifos. Uno de los textos más intrigantes es el de los Hechos de Tomás, un relato de las aventuras del apóstol escrito probablemente en Siria durante el siglo III. Se trata de un documento bastante famoso por ser el primero que presenta la conocida leyenda de que el apóstol Tomás viajó como misionero a la India. Una de las características más sorprendentes del texto es que éste da por hecho que Tomás era hermano de Jesús. El nombre *Tomás* es el equivalente arameo del griego *Dídimo*, palabra que significa «gemelo». Tomás era supuestamente el gemelo idéntico de Jesús, conocido también con el nombre de Judas (Marcos 6:3) o como Dídimo Judas Tomás.

El que algunos cristianos primitivos pensaran que Jesús tenía un hermano gemelo puede causarnos verdadera sorpresa. A fin de cuentas,

su madre era virgen y, en principio, Jesús era el único Hijo de Dios al que había dado a luz: ¿cómo pudo entonces dar a luz, al mismo tiempo, a un hermano mortal, su gemelo idéntico? Desdichadamente, ninguno de los textos que presentan o presuponen esta tradición nos ofrece alguna pista al respecto.

Sin embargo, en las antiguas mitologías griega y romana encontramos una situación similar: casos de un hijo de un dios cuya madre es mortal y que tiene un hermano gemelo cuyo padre es humano. El ejemplo más conocido es el de Heracles (Hércules en la mitología romana), cuyo hermano gemelo es Ificles. La historia de su concepción era un episodio que intrigaba a los narradores de la antigüedad. Una mujer llamada Alcmena había concebido un niño con su esposo, Anfitrión, pero Zeus la considera irresistible y asume forma humana y la apariencia de Anfitrión para yacer con ella. Alcmena nunca advirtió la diferencia. Dos niños crecen en su útero: el uno es hijo de un mortal, el otro es hijo de un dios.[46]

¿Pensaban en algo similar los sirios que consideraban a Tomás hermano gemelo de Jesús? ¿Creían que José y María habían concebido un hijo durante una relación sexual y que a continuación (o tal vez antes) María concibió otro hijo gracias a la intervención del Espíritu Santo? Uno no puede rechazar esta posibilidad señalando que esto no es lo que enseña el Nuevo Testamento. Recordemos que estamos hablando de personas que todavía *no tenían* Nuevo Testamento.

En cualquier caso, los Hechos de Tomás narran las aventuras de Tomás, el hermano de Jesús, en su misión evangelizadora de camino a la India y en la India. La trama es bastante simple. Los apóstoles echan a suertes quién ira a qué región para divulgar el evangelio. A Tomás le corresponde la India, el último lugar del planeta al que le gustaría ir, según comenta a sus compañeros: «Enviadme donde queráis, pero a cualquier otro lugar. Porque no pienso ir a la India» (Hechos de Tomas 1).

Sin embargo, el ascendido Jesús tiene otros planes para su gemelo mortal. Un mercader indio llega a Jerusalén en búsqueda de un carpintero hábil para construir un castillo para el rey de la India. Jesús desciende del cielo en forma corpórea, se aparece al mercader y le dice que posee un esclavo ideal para el puesto (después de todo, fue durante años aprendiz de su padre, José el carpintero). Jesús redacta una escri-

tura de venta para el mercader, quien luego encuentra a Tomás y le pregunta si es el esclavo de Jesús. Tomás no tiene otra opción que contestar con sinceridad: «Sí, él es mi Señor». El trato está hecho y Tomás es llevado a la India.

El relato está diseñado para mostrar que Tomás, al igual que los demás apóstoles, ha sido dotado de poderes sobrenaturales para realizar milagros. Puede predecir el futuro, expulsar demonios, curar enfermos, resucitar a los muertos. También está diseñado para mostrar que estos poderes sobrenaturales nacen de una vida de renuncia, sin ningún tipo de actividad sexual, incluso en el contexto del matrimonio, una vida que, de hecho, es el fundamento de toda correcta relación con Dios. Particularmente inquietante es uno de los primeros episodios del relato; en él Tomás y su propietario llegan a la ciudad de Andrapolis a tiempo para una gran celebración nupcial. El rey de la ciudad tiene sólo una hija, que ese día será entregada en matrimonio, y toda la población ha sido invitada a asistir a la ceremonia. Tomás es arrastrado a regañadientes hasta el acto, donde se le pide que ore por la feliz pareja, que se dispone a consumar su compromiso en la cámara nupcial, para que su unión traiga bienestar y prosperidad a la vida de la comunidad.

Tras su no muy comprometedora oración, en la que ruega a Jesús que bendiga a la pareja haciendo «lo que los ayuda, beneficia y es de provecho para ellos», Tomás abandona la habitación con el resto de los invitados para que la novia y el novio puedan dar comienzo a sus celebraciones privadas. El novio descorre entonces las cortinas de la cámara nupcial con la intención de tomar a su amada entre sus brazos y, ¡oh, sorpresa!, la descubre hablando con Tomás (o al menos alguien que tiene exactamente la misma apariencia que Tomás). Esto, no es necesario decirlo, le produce cierta consternación, no sólo porque había estado esperando con ansias este momento, sino también porque acaba de ver a Tomás salir y no consigue entender cómo ha logrado introducirse de nuevo en la habitación.

Como se descubre a continuación, quien habla con la novia no es Tomás sino su gemelo idéntico, Jesús, que ha descendido del cielo para convencer a la pareja de abstenerse y no consumar su unión: «Si renunciáis a esta obscena relación os convertiréis en templos santos y puros, libres de las aflicciones y problemas, conocidos y desconocidos, y no os veréis involucrados con los preocupaciones de la vida y de los hijos,

cuyo final es la destrucción» (Hechos de Tomás 12). Jesús continúa para mostrarles que los hijos constituyen una carga tremenda, que pueden ser poseídos por el demonio, enfermar o ser perezosos, y estar destinados a cometer atroces pecados y a la condenación final. Es mejor, insiste Jesús, abstenerse del sexo por completo y vivir una vida de pureza, sin traer más pecadores al mundo y, en última instancia, en total unión con Dios.

El discurso de Jesús, como era previsible en un relato cristiano de estas características, es completamente persuasivo y logra convencer a la joven pareja prácticamente de inmediato. Durante toda la noche ambos «se abstienen de la obscena lujuria», para disgusto del rey, que a la mañana siguiente regresa para descubrir a su hija alegre e intacta. Como ella misma dice a su padre: «He reducido a nada a este esposo y estas nupcias ... porque me he unido en un matrimonio diferente. No he mantenido relaciones conyugales con un esposo temporal, que conducen a la amargura y el arrepentimiento, porque me he unido a mi verdadero esposo» (Hechos de Tomás 14). Furioso, el rey ordena arrestar a Tomás, «ese hechicero», pero es demasiado tarde porque el apóstol ya ha partido.

Resulta claro que las enseñanzas de este libro, al igual que las de los Hechos de Tecla, están en directa oposición a la celebración que hacen las novelas griegas del amor marital como aquello que mantiene unida la sociedad. Aquí cualquier tipo de relación sexual, incluso dentro del matrimonio, es considerada como una falta que debe ser evitada a toda costa. El principal interés de estos apócrifos cristianos no es el bienestar social. Existe un mundo mucho más grande que no puede ser visto, un mundo superior a éste en el que vivimos, y la vida sobre esta tierra debe estar encaminada por completo hacia la vida que tendrá lugar allí, cuidando de no dejarnos atrapar por los deseos corporales de nuestra vida actual lo que tendría terribles consecuencias en los tiempos futuros.

Podemos encontrar un mensaje similar en otro de los Hechos apócrifos, el último que trataremos en este capítulo. Los Hechos de Juan narran las legendarias aventuras de Juan, el hijo de Zebedeo, uno de los discípulos más cercanos de Jesús en los evangelios del Nuevo Testamento. De acuerdo con los primeros capítulos del libro canónico de los Hechos de los Apóstoles, Juan continuó siendo una importante figura después de la muerte de Jesús; sin embargo, el libro pronto lo pierde de

vista una vez centra totalmente su atención en la misión apostólica de Pablo. No contentos con este velo de silencio alrededor de la vida de Juan, los cristianos posteriores llenaron el vacío con numerosos relatos, algunos de los cuales serían incluidos en los apócrifos Hechos de Juan del siglo II.[47]

Una vez más, tenemos el inconveniente de no poseer el texto completo. Se trataba, por supuesto, de un libro no canónico, y los proto-ortodoxos tenían dudas sobre la teología que inspiraba algunas de sus partes. Finalmente, el libro fue condenado como herético en el segundo concilio de Nicea en el siglo VIII, por lo que la mayoría de los manuscritos que existían entonces fueron destruidos o se perdieron.[48] Uno de los pasajes ofensivos era la descripción que Juan hacía de Jesús, descripción que poseía un aire decididamente docético. Juan señala que Jesús se aparecía de formas diferentes a diferentes personas al mismo tiempo (por ejemplo, como un viejo y como un joven), que nunca parpadeaba, que algunas veces su pecho era suave y delicado pero que otras era duro como una roca. Como Juan dice más adelante: «Algunas veces cuando yo lo tocaba me encontraba con un cuerpo sólido y material; en otras ocasiones, la sustancia era inmaterial e incorpórea como si no existiera por completo» (cap. 93). En un momento Juan advierte que Jesús nunca dejaba ningún tipo de huellas (se trataba, literalmente, de un Dios que flotaba sobre la tierra).

Esta cristología docética está expuesta de una forma que resultaba perturbadora para la interpretación ortodoxa de la muerte de Jesús como un acto de expiación. Aquí Jesús dice a sus discípulos:

> Habéis escuchado que sufrí, pero no sufrí; que no sufrí, pero sufrí; que fui atravesado, pero no fui herido; colgado, y no fui colgado; que mi sangre corrió, pero no lo hizo; en una palabra, eso que dicen de mí yo no lo sufrí; y las cosas que no dicen, ésas sufrí. (cap. 101)

Semejante punto de vista podía bien ser aceptado por cristianos que reflexionaban sobre el misterio de la divinidad de Cristo. Sin embargo, para los ortodoxos, esta idea planteaba un tremendo problema para la doctrina de la redención, puesto que si Jesús no sufrió, sangró y murió realmente, había pocas posibilidades de que hubiera pagado con su sangre por los pecados de la humanidad.

San Juan Evangelista resucita a Drusiana de entre los muertos, según el fresco de Giotto di Bondone (1266-1336). Capilla Peruzzi, iglesia de la Santa Cruz, Florencia, Italia.

No obstante, los Hechos de Juan no se dedican por completo a hurgar en sutilezas teológicas; en verdad sólo una pequeña parte del libro se ocupa de ellas. En su mayoría, el texto se compone de entretenidos cuentos sobre las propias aventuras de Juan. Uno de los más famosos es el relato de Juan y las chinches. Una noche, tras llegar tarde a la posada y tumbarse en la cama en busca de un muy necesitado descanso, Juan descubre con gran consternación que su colchón está infestado de chinches. Desesperado por poder descansar, Juan ordena a las chiches abandonar el colchón mientras sus compañeros se divierten con la escena. Sin embargo, a la mañana siguiente, las sonrisas de éstos se transforman en asombro cuando encuentran a las chinches reunidas obedientemente en la puerta, esperando que se les dé permiso de regresar a su hogar entre la paja. Juan despierta y les da su autorización; las chinches regresan al colchón y el apóstol continúa con su camino (caps. 60-61).
Juan también exhibe sus poderes sobrenaturales en demostraciones de mayor envergadura, como cuando destruye templos paganos con sólo una palabra y, en especial, a través de su habilidad para resucitar a los

muertos. Un episodio particularmente fascinante inspiraría a los narradores y artistas durante toda la Edad Media, entre ellos a Giotto, cuya obra puede todavía apreciarse hoy en la capilla Peruzzi de la iglesia de la Santa Cruz en Florencia. Se trata de la extraña historia de la resurrección de Drusiana, la casta y hermosa esposa de Andrónico, un cuento sobre una castidad inaudita y un caso extremo de inmortalidad que incluye un intento de necrofilia, una intervención sobrenatural, una resurrección milagrosa y la conversión a una vida de pureza.

Se trata de una historia larga y enrevesada. Andrónico es un importante ciudadano de Éfeso. Tanto él como Drusiana se han convertido al cristianismo gracias a la predicación del apóstol Juan, y como parte de su compromiso con Cristo, ambos permanecen célibes. Sin embargo, como sucede con frecuencia en este tipo de relatos, otro prominente ciudadano de Éfeso, Calímaco, se enamora de Drusiana y quiere cometer adulterio con ella. Habiéndose entregado poco tiempo antes a una vida casta, Drusiana se siente increíblemente culpable por suscitar semejante deseo. La culpabilidad la hace caer enferma y morir.

Drusiana es enterrada en la tumba familiar. Pero incluso su muerte no logra aplacar la pasión del malvado Calímaco, quien soborna al mayordomo de la familia para que lo deje entrar en la cripta para tener relaciones con Drusiana. Antes de que pueda llevar a cabo su perverso plan, aparece una enorme serpiente que muerde al mayordomo (quien muere) y se enrosca alrededor de Calímaco.

Poco después, el apóstol Juan y Andrónico acuden a la cripta para presentar sus respetos a la difunta. Tras descubrir las puertas abiertas, ambos ingresan en la tumba, donde encuentran a un ángel que les cuenta lo que ha ocurrido. Junto al cuerpo sin vida de Drusiana, se encuentran los del mayordomo y Calímaco, que yace muerto bajo la serpiente. A continuación tiene lugar una escena de resurrecciones en serie: primero, Juan resucita a Calímaco, que confiesa todo lo que hizo y todo lo que pretendía hacer y quien luego se convierte a la verdadera fe; Juan resucita después a Drusiana, quien desea que el mayordomo sea devuelto a la vida y a quien se le concede el poder para hacerlo por sí misma. Sin embargo, una vez resucitado, el mayordomo no se convierte a la fe en Cristo sino que los maldice a todos afirmando que desearía seguir muerto y sale corriendo de la tumba. Más tarde, será encontrado muerto, satisfecho su deseo gracias a la mordedura de otra serpiente venenosa.

Y así, al final, la castidad es preservada, tanto en la vida como en la muerte. Aquellos que permanecen castos tienen un poder que supera todo lo que los humanos pueden alcanzar por otros medios. Además, quienes se oponen a la castidad y rechazan seguir este camino no sólo no consiguen vivir bien, sino que mueren como adversarios de Dios y de sus representantes en la tierra.

Visiones perdidas de la renuncia

Hasta aquí hemos visto que, por muy divertida que resultara su lectura, los Hechos apócrifos cristianos eran algo más que entretenimiento. Esos textos trababan sobre una nueva forma de vida, una nueva forma de ver y de vivir en el mundo, una nueva forma de existencia humana, no basada en lo que la prensa moderna denomina «valores familiares»: la comunidad, los hijos, la vida hogareña. Esos textos pretendían trastocar la sociedad tradicional, estaban concebidos para hacer pedazos el tejido de la vida comunitaria y dividir los hogares. Los valores que encarnaban no eran los de este mundo: la cálida protección de las fuerzas sociales benevolentes, el disfrute de los placeres de la vida. Quienes escribieron estos textos y quienes siguieron el tipo de vida que proponían no se preocupaban por el disfrute de la vida en este mundo sino en un mundo superior, el mundo de Dios, que requería renunciar a este mundo y sus placeres y establecer comunidades alternativas de cristianos con ideas similares. Resulta claro que estos textos centraban su atención en la comunidad, la familia y el sexo; pero lo hacían precisamente con el fin de *invertir* los valores de la vida cotidiana y su disfrute.

Este énfasis en la vida ascética, la vida lejos de los placeres de la carne, puede haber sido un elemento básico en la creación de estos textos. Sin embargo, es necesario que nos preguntemos dónde comienza la doctrina de la renuncia.[49] Para los cristianos primitivos, ésta podría haber empezado con el mismo Jesús, quien anunciaba que este mundo y la vida tal y como la conocemos tendrían un final abrupto cuando Dios apareciera el día del Juicio para derrocar a las fuerzas del mal que gobiernan esta tierra y establecer su Reino, el Reino de Dios, en el que no habrá opresión, injusticia, pobreza, enfermedad, hambre, catástrofes

naturales, sufrimientos ni maldad.[50] Si este mundo estaba a punto de desaparecer, ¿para qué aferrarse a sus placeres? Era mejor prepararse para el Reino por venir viviendo de manera simple y humilde, en espera del día final. «Buscad primero su Reino ... y todas esas cosas se os darán por añadidura» (Mateo 6:33). ¿Y cuándo ocurriría esto? «Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios» (Marcos 9:1). No tiene sentido apegarse a este mundo si pronto ha de ser sometido a una gran revisión para ser transformado por completo.

Es evidente que los primeros seguidores de Jesús no fueron precisamente hedonistas. De hecho, el mismo Pablo parece haber estado convencido de que estaba viviendo el fin de los tiempos y que Dios pronto intervendría en los asuntos terrenales con un cataclismo para enjuiciar al mundo, en un acto que Jesús mismo presidiría (1 Tesalonicenses 4:14-18; 1 Corintios 15:51-55). A la luz de esa realidad futura, ¿cómo debía uno vivir?

> En cuanto a lo que me habéis escrito, bien le está al hombre abstenerse de mujer. No obstante, por razón de la impureza, tenga cada hombre su mujer, y cada mujer su marido... No obstante, digo a los célibes y a las viudas: bien les está quedarse como yo. Pero si no pueden contenerse, que se casen ... Por tanto, pienso que es cosa buena, a causa de la necesidad presente, quedarse el hombre así. ¿Estás unido a una mujer? No busques la separación. ¿No estás unido a una mujer? No la busques ... Pero todos ellos [quienes se casan] tendrán su tribulación en la carne, que yo quisiera evitaros. Os digo, pues, hermanos: el tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen... Porque la apariencia de este mundo pasa. (1 Corintios 7:1-2, 8-9, 26-29, 31)

Pese a que la visión apocalíptica de Jesús y, luego, Pablo se fue desvaneciendo hasta desaparecer por completo para la mayoría del cristianismo, el estilo de vida ascético que promovía sobrevivió. El primitivo pensamiento cristiano sufrió un cambio: la creencia de que este mundo sería destruido por un acto de furia divina dio paso a la idea de que este mundo era un campo de pruebas transitorio, un reflejo de una realidad mayor, una mera sombra del mundo que *en realidad* importaba, el mundo «real», el mundo de Dios. La mayor parte de los cristianos dejaron de pensar en términos cronológicos en la presente era del mal y la futu-

ra era por venir, y empezaron a pensar en términos espaciales en el presente mundo del mal (aquí abajo) y el buen mundo de Dios (allá arriba). Una vida vivida con la expectativa del mundo real, el mundo superior, no podía estar atada a las apariencias que conformaban la existencia en la tierra. Los placeres de esta vida eran ataduras que debían ser dejadas a un lado si uno de verdad quería aspirar a disfrutar de una existencia espiritual junto a Dios en las alturas. En consecuencia, cualquier cosa que nos ligara demasiado a este mundo debía ser evitada a toda costa. Esto era especialmente válido para los placeres del cuerpo y, en particular, el sexo.

Esta forma de pensamiento dio lugar a toda una corriente del cristianismo paulino, el tipo de cristianismo paulino que, con el tiempo, se relaciona con el cristianismo de Tertuliano y, tras él, de las comunidades monásticas que celebraban la abstinencia y de los monjes del desierto que se esforzaban por disciplinar la carne con el propósito de alcanzar la salvación del alma. Sin embargo, en una ironía de la historia, esta corriente del cristianismo ascético también se vincula fuertemente con las formas de cristianismo hoy perdidas a las que se oponía Tertuliano y otros proto-ortodoxos de ideas similares.

El ideal ascético iba como anillo al dedo a la que, en retrospectiva, podríamos considerar la forma «liberada» del cristianismo antiguo, que subrayaba la igualdad de las mujeres en Cristo. Para apocalípticos como Jesús, Pablo y sus inmediatos seguidores, esta época y sus convenciones sociales pasarían. Esto incluía las distinciones entre los sexos. Y por esto no es ninguna sorpresa el que se dijera que Jesús tenía seguidoras mujeres que lo acompañaban en público, comían con él, lo tocaban y lo apoyaban. Y tampoco debe sorprender que Pablo tuviera en sus iglesias líderes mujeres e insistiera en que en Cristo «no hay hombre ni mujer».[51]

No obstante, ni Jesús ni Pablo promovieron una revolución social. ¿Para qué rebelarse contra el presente sistema con el fin de construir una sociedad mejor más adelante? Para esta gente, *no* iba a haber un más adelante. El fin estaba muy cerca, y lo mejor que alguien podía hacer era prepararse para él.

Incluso así, es posible apreciar en qué sentido el mensaje de Jesús y sus seguidores podía resultar atractivo para las mujeres. En el reino futuro no habría opresión, injusticia o desigualdad. Las mujeres y los hombres serían iguales. Algunos de los seguidores de Jesús empezaron

a poner en práctica los ideales de ese reino en su propia época, esforzándose por aliviar las penalidades de los pobres y de quienes sufrían, buscando la justicia, luchando contra la desigualdad. Esta puesta en práctica de los ideales del reino resulta evidente en las primeras iglesias, donde los esclavos y las personas libres, los griegos y los bárbaros, los hombres y las mujeres tenían idéntico estatus.

Ésta es la razón por la que los relatos sobre Tecla y otras ascetas no eran anómalos en el movimiento cristiano primitivo. En realidad, constituían una importante declaración de una corriente significativa. Hablaban de mujeres que rehusaban participar en la sociedad patriarcal y que permanecían solteras, libres del control de un marido. Y que no se quedaban en casa, sometidas a la autoridad de un paterfamilias, un padre o un jefe del hogar, sino que viajaban. La vida ascética estaba estrechamente relacionada con la libertad de decidir qué hacer con el propio cuerpo, cómo tratarlo y cómo vivirlo, y con la libertad de movimiento, con la idea de no estar limitada al hogar y a las tareas domésticas y al cuidado y la educación de los hijos, labores que consumían la mayor parte del tiempo de las mujeres.

De esta forma el ascetismo defendido en los textos de los Hechos apócrifos ponía de manifiesto y promovía cierto tipo de liberación para las mujeres cristianas. No debe extrañar que las mujeres aparezcan en un primerísimo lugar en estos relatos y tampoco que algunos estudiosos sospechen que las mujeres eran las principales encargadas de contarlos, difundirlos, personificarlos y apropiárselos. Ni debe sorprender que otros cristianos los detestaran, los prohibieran y los quemaran. Al final, serían esos otros cristianos —importantes líderes y escritores proto-ortodoxos como Tertuliano— los que demostrarían ser más poderosos, y fue gracias a sus maquinaciones que esta corriente del cristianismo primitivo se perdió para ser redescubierta sólo en tiempos modernos.

3
El descubrimiento de una falsificación antigua: El Evangelio copto de Tomás

Al igual que ocurre con los conflictos políticos y culturales, los vencedores de las batallas por la supremacía religiosa sólo en muy raras ocasiones dan a conocer las verdaderas opiniones de sus adversarios, preocupados acaso por lo que ocurriría si la gente encuentra esas opiniones convincentes. Lo mejor es ofrecer uno mismo su propia interpretación del debate y mostrar lo absurdas, problemáticas y peligrosas que son las ideas de la oposición. En el amor y en la guerra todo vale, y la dominación religiosa no es otra cosa que guerra y amor.

Y en el cristianismo primitivo, como hemos visto, la mayoría de los escritos de los bandos perdedores en las batallas por el predominio fueron destruidos, olvidados o simplemente dejaron de ser reproducidos y conservados; en resumen, de una u otra forma, desaparecieron, los perdimos. Demasiadas pérdidas, demasiados textos. Algunos estudiosos darían lo que fuera por recuperarlos. En comparación con lo perdido es poco lo que ha sido encontrado.

Sin embargo, aunque poco, lo que hemos encontrado es espectacular. Los descubrimientos empezaron de forma significativa en el siglo XVII, y fueron aumentando con el tiempo. Bibliotecas monásticas en Grecia, Egipto y otros lugares fueron investigadas con diligencia, expediciones arqueológicas se topaban con tesoros inesperados, beduinos tropezaban sin darse cuenta con hallazgos de valor incalculable con los que jamás habríamos soñado.

Puede haber debates legítimos sobre cuál es el manuscrito más significativo descubierto en tiempos modernos. Probablemente pocos discutirán la importancia de los Rollos del Mar Muerto, la primera parte de los cuales fue encontrada por pura casualidad en 1947 en una cueva al oeste del mar Muerto, a unos veintiún kilómetros al este de Jerusalén, cuando un joven pastor buscaba una cabra perdida. Otras cuevas fueron investigadas después; en once se encontraron verdaderos tesoros manuscritos.[52] ¡Y qué tesoros! Se trataba de manuscritos que habían sido escritos o poseídos por una secta judía que más o menos había vivido en el mismo tiempo y lugar que Juan el Bautista y Jesús; copias de las Escrituras hebreas un millar de años más antiguas que cualquiera de las conocidas previamente, que permitieron a los académicos comprobar la exactitud de los escribas que copiaron el texto en el transcurso de los siglos; documentos que describían y ordenaban la vida cotidiana de los miembros de esta secta ascética judía, a los que los historiadores conocen como los esenios; libros que exponen sus visiones apocalípticas sobre el mundo y su cercano fin; textos que nos revelan su culto y su vida litúrgica. Se trata de un conjunto de manuscritos que mantendrá ocupados a los estudiosos durante décadas y acaso durante siglos.[53]

La importancia de los Rollos del Mar Muerto para el estudio del cristianismo primitivo no puede ser minimizada. Sin embargo, se trata de una importancia indirecta. A pesar de lo que uno pueda leer en las guías sensacionalistas y en los libros dedicados a exponer teorías extravagantes (en ocasiones propuestas por estudiosos por lo demás bastante competentes), los rollos nunca mencionan a Juan el Bautista, a Jesús o a cualquiera de sus seguidores: los rollos no contienen ningún texto cristiano. Son importantes para el estudio del cristianismo primitivo (en oposición al estudio del judaísmo primitivo) porque nos proporcionan una inusual oportunidad de conocer la sociedad, cultura y religión del lugar en el que se originó el cristianismo en el mismo momento en que éste estaba naciendo.

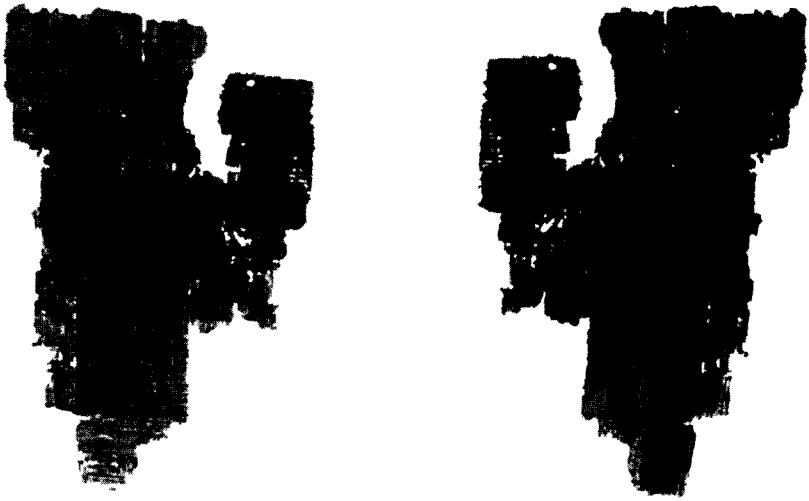
¿Cuál es entonces el hallazgo más importante directamente relacionado con el cristianismo primitivo? Durante mucho tiempo, el descubrimiento más significativo fue un texto que, una vez más, acabaría convirtiéndose en pan de cada día en los medios de comunicación e in-

cluso en objeto de estudio entre los profanos interesados en el cristianismo primitivo. Con todo, el libro continúa manteniendo su particular importancia. Se trata del texto conocido como *Didaché* (palabra griega que significa «enseñanza»; el título completo es «Enseñanza del Señor transmitida a las naciones por los doce apóstoles») fue descubierto en la Biblioteca Patriarcal de Constantinopla en 1873.[54] Publicado una década después, su impacto fue inmenso, ya que se trataba de un escrito cristiano muy antiguo, probablemente tan antiguo como algunos de los textos que llegarían a formar parte del Nuevo Testamento, y del que sabíamos que había sido considerado canónico por algunos grupos cristianos en los primeros siglos de nuestra era, un documento totalmente diferente de todos los libros que en última instancia se convertirían en canónicos. La *Didaché* era una «orden eclesiástica», un libro que ofrece instrucciones sobre la vida ética que los cristianos deben luchar por alcanzar y, lo que resulta más significativo, que proporciona directrices sobre la vida litúrgica, en las que se indican cómo deben realizarse los bautismos (en el exterior, en corrientes de agua fría siempre que sea posible), el ayuno (los miércoles y los viernes, no los lunes y los jueves como los judíos), la oración (diciendo la Oración del Señor, el padrenuestro, tres veces al día) y la celebración de la eucaristía (con oraciones proporcionadas por el autor, primero sobre el cáliz y luego sobre el pan, a la inversa de la liturgia que llegaría hasta nuestros días). Además, el documento proporciona amplias instrucciones sobre qué hacer con los apóstoles, maestros y profetas itinerantes, a quienes, se asume, es necesario proveer en abundancia y algunos de los cuales viven a expensas de las comunidades que visitan. El documento procura poner ciertos límites y ejercer algún tipo de control sobre estos profetas gorrones. De esta forma, la *Didaché* nos permite comprender la vida de la Iglesia en el momento de su composición, probablemente hacia el año 100 e. c.

Otros descubrimientos han sido pregonados como todavía más revolucionarios para nuestro conocimiento del cristianismo primitivo y sus Escrituras. Algunos señalarán el descubrimiento, a lo largo del siglo XX, de antiguos manuscritos del Nuevo Testamento, cientos de años más viejos que los manuscritos que tuvieron a su disposición los primeros traductores de la Biblia, como fue el caso de los responsables de la Biblia del Rey Jacobo I, terminada en 1611.[55] Entre otras cosas, esos antiguos manuscritos son significativos porque demuestran que los libros del

Nuevo Testamento no fueron copiados con el cuidado con que uno habría esperado. De hecho, los primeros copistas no parecen haber tenido la preparación necesaria para esta labor; cometieron gran cantidad de errores y estos errores fueron copiados a su vez por nuevos escribas (que sólo disponía de copias erróneas) durante el transcurso de la Edad Media. En cambio, los manuscritos antiguos descubiertos en épocas recientes son temporalmente más cercanos a los textos originales del Nuevo Testamento y, por lo tanto, es muy probable que sean más fieles a la expresión original de cada libro.

Desdichadamente, ninguna de las copias originales de los distintos libros del Nuevo Testamento ha sido conservada, como tampoco lo han sido las primeras copias ni las copias de las copias. Hacia finales del siglo XIX, antes de los descubrimientos más recientes, nuestra más antigua copia completa de los textos del Nuevo Testamento procedía del siglo IV, esto es, trescientos años después de que los libros originales hubieran sido escritos, trescientos años durante los cuales escribas de diferentes temperamentos y distintas habilidades copiaron con mayor o menor acierto las Escrituras. Los papiros descubiertos en el siglo XX mejoraron la situación de manera significativa, y en la actualidad poseemos copias fragmentarias de algunos de los textos del Nuevo Testamento que datan del siglo III e incluso antes. La copia más antigua de un libro del Nuevo Testamento que ha sobrevivido hasta nuestros días es un pequeño fragmento del tamaño de una tarjeta de crédito conocido como P^{52} (se trató del quincuagésimo segundo papiro clasificado), que originalmente formaba parte de una versión completa del Evangelio de Juan. Fue descubierto en un basurero en el Alto Egipto, probablemente en la ciudad de Oxirrinco, y hoy se encuentra en la Biblioteca John Rylands en Manchester, Inglaterra. Escrito por ambas caras,[56] el fragmento contiene varios versículos de la versión de Juan del juicio de Jesús ante Pilato (Juan 18). Los paleógrafos han datado el fragmento, que parece haber sido escrito durante la primera mitad del siglo II, en el año 125 e. c. ± 25, posiblemente sólo veinticinco o treinta años después de que el libro original hubiera sido escrito.[57] Este y otros hallazgos de papiros antiguos nos han ayudado a reconstruir las palabras originales de los libros del Nuevo Testamento, una tarea fundamental, es necesario admitirlo, ya que resulta imposible conocer el significado del Nuevo Testamento si no sabemos qué dice.



Fragmento del Evangelio de Juan (18:31-33, 37-38) descubierto en un basurero en las arenas de Egipto. Este fragmento, cuyo tamaño es el de una tarjeta de crédito y del que aquí se reproducen ambas caras, es el manuscrito más antiguo del Nuevo Testamento que ha llegado hasta nuestros días y se calcula que procede de la primera mitad del siglo II.

Otros académicos consideran que el descubrimiento de textos no canónicos es igual de importante para nuestra comprensión del cristianismo primitivo, lo que incluye el Evangelio de Pedro al que antes nos hemos referido, libro cuyos fragmentos descubiertos son tan antiguos como nuestros más antiguos textos del Nuevo Testamento (excepto por el extraordinario, aunque minúsculo, P^{52}). Entre los hallazgos de textos no canónicos, algunos colocarán en primer lugar de la lista el curioso fragmento de un «Evangelio Desconocido» al que los expertos se refieren como Papiro Egerton 2. No tenemos suficiente material de este texto para establecer a qué evangelio pertenece o cómo se lo conocía (y ésta es la razón por la que se lo llama *Evangelio Desconocido*). Fue descubierto entre algunos papiros depositados en el Museo Británico y fue publicado por primera vez en 1935; el manuscrito parece haber sido escrito entre 125 y 175 e. c., y contiene cuatro fragmentos que describen dichos y obras de Jesús; una discusión con líderes judíos, la curación de un leproso (en la que el pobre se lamenta contando que fue

infectado sin darse cuenta tras haber estado viajando con un grupo de enfermos), un debate sobre si se debe o no pagar tributo a las autoridades estatales y el relato de algún tipo de milagro que Jesús habría realizado a orillas del río Jordán, una historia que, a diferencia de las otras tres, no tiene paralelo en los evangelios del Nuevo Testamento.[58] No obstante, incluso esas otras tres historias son contadas de manera bastante diferente a la que recogen las versiones canónicas. Este hecho ha llevado a algunos estudiosos a pensar que este Evangelio Desconocido fue escrito antes que los de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Otros opinan que fue escrito después de ellos por alguien que conocía estos textos, pero que además estaba influido por las tradiciones orales sobre la vida de Jesús que continuaron circulando mucho tiempo después de que los libros del Nuevo Testamento hubieran sido escritos. Es necesario que no olvidemos en ningún momento que los evangelios canónicos no fueron considerados sacrosantos e inviolables durante muchos años después de que hubieran empezado a circular, y que nadie, excepto tal vez sus propios autores, creía que ellos fueran la «última palabra» sobre las enseñanzas y la vida de Jesús.

Esto es igualmente cierto con respecto al último evangelio no canónico descubierto en nuestra época y publicado por primera vez en 1999 bajo el título de *Evangelio del Salvador*.[59] Encontrado entre un conjunto de papiros comprados en 1967 por el Museo Egipcio de Berlín y luego prácticamente abandonados allí, el fragmento no fue reconocido como un evangelio perdido hasta comienzos de la década de 1990. El texto está escrito en copto, un antiguo idioma egipcio. La mayoría de las treinta páginas conservadas son demasiado fragmentarias y contienen sólo unas pocas líneas con algunas palabras. Sin embargo, también han sobrevivido algunas páginas casi completas que nos proporcionan algunas claves para entender cuál era el contenido de este evangelio; y así podemos decir que, por lo menos, incluía un relato de las últimas horas de Jesús. La porción conservada del texto recoge las instrucciones finales de Jesús a sus discípulos, su oración a Dios para que el «cáliz» sea apartado de él y luego un discurso final dirigido a la cruz misma.

Estos pasajes difieren de las versiones paralelas recogidas en el Nuevo Testamento en algunos aspectos especialmente relevantes. Por ejemplo, cuando Jesús pide al Padre «aparta de mí este cáliz», no lo hace en el huerto de Getsemaní (como ocurre en los relatos canónicos) sino

en una visión en la que es transportado al mismo salón del trono de Dios. Además, esta narración recoge las respuestas de Dios a las solicitudes de Jesús. Con todo, la parte más desconcertante de este evangelio hasta hace muy poco perdido es su final, en el que Jesús (que es llamado «el Salvador» a lo largo del relato) habla varias veces directamente a la cruz. En un momento, por ejemplo, Jesús grita: «¡Oh, cruz, no temas! Soy rico. Te cubriré de riquezas. Subiré a ti, oh cruz, colgaré de ti» (fragmento 5H). Lamentablemente, no tenemos forma de saber qué dijo la cruz en respuesta, si es que respondió algo. No obstante, el pasaje es en cierto sentido similar al episodio del Evangelio de Pedro en el que, en la resurrección de Jesús, Dios se dirige desde el cielo a la cruz y ésta responde a sus palabras. Ahora bien, es imposible de establecer si el *Evangelio del Salvador* contenía mucho más que este recuento de las últimas palabras y acciones de Jesús y si, por ejemplo, comprendía también un relato completo de su ministerio.

Hay otros casos, sin embargo, en los que sí han sido hallados textos completos de evangelios hasta entonces perdidos. Y en opinión de probablemente la mayoría de los expertos en el cristianismo primitivo, éstos constituyen los descubrimientos de manuscritos más importantes de los tiempos modernos. En particular, el hallazgo que ha despertado mayor interés entre los estudiosos y ha recibido mayor atención por parte de los medios de comunicación es el descubrimiento de una colección de textos en el Alto Egipto, cerca del poblado de Nag Hammadi. Se trata de un descubrimiento de inestimable valor, tan importante para el estudio del cristianismo primitivo como el de los Rollos del Mar Muerto para el estudio del judaísmo primitivo. Si los Rollos del Mar Muerto nunca hubieran sido encontrados, la biblioteca de Nag Hammadi sería considerada por los académicos como el hallazgo de manuscritos más significativo de la era moderna. Y entre los libros encontrados en Nag Hammadi, ninguno ha despertado tanto interés y provocado tanta excitación y fervor intelectual como el Evangelio de Tomás, el libro no canónico más importante hasta ahora descubierto, una recopilación de las enseñanzas de Jesús, algunas de las cuales podrían ser auténticas y muchas de las cuales eran hasta entonces desconocidas.

La sorprendente historia del azaroso descubrimiento en 1945 de un conjunto de antiguos documentos cristianos, en un remoto lugar del Alto Egipto, es un relato de casualidad, ineptitud, ignorancia, genialidad académica, asesinato y sangrienta venganza. Aún hoy, cuando los expertos han dedicado años a reconstruir los hechos, los detalles del descubrimiento continúan siendo incompletos.[60]

Sabemos que el hallazgo tuvo lugar en diciembre de 1945 (más o menos año y medio antes del descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto a unos centenares de kilómetros en el desierto de Judea) cuando siete labradores beduinos excavaban en búsqueda de *sabakh*, un fertilizante natural rico en nitratos, cerca de un acantilado conocido como Jabal al-Tarif, junto al Nilo, en el Alto Egipto. El fertilizante estaba destinado a las cosechas que cultivaban en la pequeña aldea de al-Qasr, localizada al otro lado del río desde la población más grande de la zona, Nag Hammadi, algo menos de quinientos kilómetros al sur de El Cairo y a unos sesenta y cinco kilómetros al norte de Luxor y el Valle de los Reyes. El líder del grupo, quien se responsabilizó del hallazgo una vez realizado y quien divulgó más tarde los detalles del descubrimiento, tenía un nombre memorable: se llamaba Mohammed Alí. Sin embargo, fue el menor de sus hermanos quien en realidad hizo el hallazgo al golpear algo sólido bajo el barro con su azadón. Ese algo sólido resultó ser un esqueleto humano.[61] Al excavar un poco alrededor de éste, el grupo descubrió una jarra de barro de unos sesenta centímetros de alto con un cuenco en la parte superior, sellada con betún.

En un primer momento, Mohammed Alí y sus compañeros se mostraron reacios a abrir la jarra, por temor a que pudiera albergar a un genio maligno. Pero luego se les ocurrió que también era posible que contuviera oro y entonces, sin más preámbulos, rompieron el recipiente con sus azadones. Sin embargo, para su sorpresa, no había genio ni oro, la jarra sólo contenía un montón de libros encuadernados en cuero sin ninguna utilidad para este grupo de beduinos analfabetos.

Alí desgarró los libros para dividir el hallazgo y compartirlo con sus compañeros, pero aparentemente ninguno quería parte del botín; Alí envolvió entonces los libros en su turbante y regresó a casa, donde los arrojó en el establo en el que encerraba a sus animales. Al parecer esa

misma noche su madre utilizó algunas de las quebradizas hojas para encender el fuego y preparar la cena.

En este punto, la historia se complica un poco con la irrupción de la vida real (aunque de forma casi irreal). Mohammed Alí y su familia estaban involucrados desde hacia un tiempo en una sangrienta disputa con una tribu de una aldea vecina. Ésta se había iniciado seis meses atrás, cuando el padre de Alí, que trabajaba como vigilante cuidando una maquinaría de irrigación importada de Alemania, disparó y mató a un intruso. Al día siguiente, la familia del intruso asesinó al padre de Alí. Aproximadamente un mes después de que hubieran encontrado los libros, Mohammed y sus hermanos fueron informados de que el asesino de su padre estaba durmiendo cerca de la carretera junto a una jarra de melaza de caña de azúcar. Los hermanos tomaron sus azadones, encontraron al supuesto asesino todavía dormido y lo mataron. A continuación, le abrieron el pecho, le extrajeron el corazón, todavía caliente, y se lo comieron, en un acto de venganza extremo.

Resultó ser que el hombre al que Alí y sus hermanos habían asesinado era hijo de un alguacil local. Para ese momento, Mohammed Alí había empezado a pensar que quizá esos viejos libros que había encontrado tuvieran algún valor, y temiendo que, al ser su familia la principal sospechosa de ese asesinato a sangre fría, su casa fuera registrada en búsqueda de posibles pistas, entregó uno de los libros a un sacerdote copto local para salvaguardarlo hasta que la tormenta hubiera pasado.

El sacerdote tenía un cuñado que trabajaba como profesor itinerante de inglés e historia y que se alojaba entonces en su casa como parte de su recorrido por las escuelas parroquiales de la zona. Éste comprendió que los libros podían ser lo suficientemente importantes como para que alguien pagara un buen precio por ellos, y fue a El Cairo para intentar vender el volumen que había ido a parar a sus manos. En un primer momento no tuvo mucho éxito y el libro fue confiscado por las autoridades; al final, sin embargo, se le permitió venderlo al Museo Copto de la ciudad.

El director del museo tenía una buena idea de qué clase de libro podía ser éste y (para resumir lo que en realidad es una larga historia) junto al joven estudioso francés Jean Doresse, que se encontraba de visita y a quien había conocido en París (a quien, de hecho, conocía bastante bien, pues el director había propuesto matrimonio a la señora Doresse

antes de que ésta se convirtiera en la señora Doresse), consiguió rastrear casi todos los volúmenes restantes y comprarlos para el museo. Doresse fue el primero que tuvo la oportunidad de examinar los documentos como académico; luego, la UNESCO reunió un equipo internacional encargado de fotografiar, estudiar, traducir y publicar los libros, dirigido por James Robinson, un profesor estadounidense experto en el Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo. Este trabajo sería finalmente completado y hoy disponemos de traducciones de la colección que se pueden adquirir a través de Internet en cualquier librería decente.[62]

¿En qué consiste esta colección? La respuesta más simple es que se trata de la más importante colección de escritos cristianos perdidos hallada en tiempos modernos.[63] Incluye varios evangelios sobre la vida de Jesús que hasta su descubrimiento nunca habían sido vistos por académicos occidentales, libros que se sabía que habían existido en la antigüedad, pero que habían estado desaparecidos durante casi mil quinientos años. El hallazgo comprende doce volúmenes hechos de papiro encuadernados en cuero y algunas páginas arrancadas de un volumen decimotercero (ahora perdido). Cada uno de los libros es en sí mismo una antología que reúne textos diferentes. En conjunto, los distintos volúmenes han preservado cincuenta y dos tratados, pero seis de éstos están repetidos, por lo que en total tenemos cuarenta y seis documentos diferentes. Entre ellos se encuentran evangelios atribuidos a figuras como Felipe, el discípulo de Jesús, revelaciones a su discípulo Juan y a Santiago, especulaciones místicas sobre el comienzo del reino divino y la creación del mundo, reflexiones metafísicas sobre la existencia y sobre las glorias de la salvación, exposiciones de importantes doctrinas religiosas y ataques polémicos contra otros cristianos por sus obstinadas y heréticas opiniones, en especial los cristianos que hemos denominado proto-ortodoxos.

Estos documentos están en copto antiguo, pero tenemos buenas razones para creer que originalmente fueron escritos en griego. Sobre algunos de los libros no tenemos ninguna duda al respecto: entre los textos, por ejemplo, se encuentra un pequeño extracto de la *República* de Platón. En otros casos, incluido el del Evangelio de Tomás, poseemos fragmentos en griego procedentes de un período anterior.[64] En otros casos, los lingüistas han sido capaces de determinar cuando el texto copto evidencia ser más una «traducción» que «obra original».

Los libros encuadernados en cuero fueron hechos en la segunda mitad del siglo IV. Sabemos esto porque los lomos de la encuadernación fueron reforzados con papeles de desecho y algunos de ellos eran recibos de los años 341, 346 y 348 e. c., por lo que los libros deben haber sido elaborados en algún momento después de 348 e. c.

La fecha de elaboración de los libros no coincide, por supuesto, con la fecha de los documentos hallados en ellos, de la misma forma que la Biblia (también ella una antología) que tengo ahora sobre mi escritorio fue impresa en 1998, pero contiene documentos que fueron escritos unos mil novecientos años antes. Ocurre igual con los textos de Nag Hammadi: fueron escritos originalmente mucho antes del siglo IV, cuando estos libros en particular fueron hechos. Los fragmentos griegos del Evangelio de Tomás que mencioné hace un momento proceden del siglo II y, como señalé en un capítulo anterior, el texto, al igual que otros documentos de la colección, era conocido por los padres de la Iglesia de los siglos II y III. ¿Cuándo fueron escritos los textos incluidos en estos libros? Es obvio que fueron escritos en diferentes épocas y lugares (la *República* de Platón, por ejemplo, fue escrita en el siglo IV a. e. c.); pero al parecer la mayoría de ellos ya existía en el siglo II. Los expertos se han visto envueltos en complicados debates sobre las fechas de composiciones de cada uno, y en especial sobre si fueron escritos en el siglo I, antes de los libros del Nuevo Testamento. Entre estas discusiones, las más acaloradas son probablemente las que tienen por objeto el Evangelio de Tomás.

No sabemos exactamente quién escribió estos libros y tampoco por qué terminaron escondidos junto al acantilado de Jabal al-Tarif, en un recodo del Nilo, al norte de Luxor. Es probable que el hallazgo tenga relación con la existencia de un monasterio cristiano fundado en el siglo IV por san Pacomio, el famoso monje cristiano, y situado a sólo cinco kilómetros de distancia. Los estudiosos consideran que los libros encontrados podrían proceder de la biblioteca del monasterio, opinión que apoyan los restos de papel empleados en sus encuadernaciones. Sin embargo, queda la pregunta de qué pudo haber llevado a los monjes a deshacerse de ellos.

Como veremos con mayor detalle en un capítulo posterior, a finales del siglo IV tuvo lugar un importante acontecimiento para la formación del canon del Nuevo Testamento. En el año 367 e. c., Atanasio, el poderoso

obispo de Alejandría, escribió una carta a todas las iglesias egipcias bajo su jurisdicción en la que establecía en términos estrictos los límites del canon de las Escrituras. Ésta era la primera vez que de manera oficial alguien señalaba que los veintisiete libros que hoy componen el Nuevo Testamento y sólo esos veintisiete libros debían ser considerados Sagrada Escritura. Además, Atanasio insistía en que no se leyeran otros libros, «heréticos». ¿Es posible que los monjes del monasterio pacomiano cerca de Nag Hammadi se sintieran presionados y expurgaran su biblioteca para adaptarse a las órdenes del poderoso obispo de Alejandría? Y si fue así, ¿por qué prefirieron esconder los libros en lugar de quemarlos? ¿Es acaso posible que quienes escondieron los libros dentro de una jarra de barro y la enterraron en el desierto en realidad apreciaran sus enseñanzas y optaran por ocultarlos para protegerlos hasta que el sentido de las preferencias escriturales cambiara y pudieran regresar a su biblioteca de textos sagrados? Nunca sabremos la respuesta a estos interrogantes.

Más adelante discutiremos otros libros de la llamada biblioteca de Nag Hammadi, cuando nos ocupemos de una forma del primitivo gnosticismo cristiano, posiblemente la forma de cristianismo más importante que «perdimos» y, sin duda, una de las más fascinantes. Por ahora, examinaremos sólo uno de esos libros, el más intrigante y significativo para los historiadores del cristianismo primitivo, una falsificación de la que durante siglos sólo conocimos su nombre y que, tras haber perdido, hemos ahora recuperado. Se trata de una falsificación de las enseñanzas de Jesús escrita en nombre de quien debería haberlo conocido mejor que cualquier otro: su hermano gemelo, Dídimo Judas Tomás.

Los dichos de Tomás

El Evangelio de Tomás es un texto completo: tenemos su comienzo y su final y todo lo que hay entre uno y otro.[65] Está compuesto por 114 dichos de Jesús y, además del versículo introductorio del autor, prácticamente nada más. Aquí no se cuentan historias sobre Jesús: no hay nacimiento, no hay bautismo, no hay milagros, no hay viajes, no hay juicio, no hay muerte, no hay resurrección ni relato de ningún tipo. La mayoría de los dichos son introducidos simplemente mediante la ex-

presión «Jesús dijo...», que se repite un versículo tras otro. En ciertos casos, encontramos algún diálogo entre Jesús y sus discípulos, en los que éstos formulan una pregunta que luego Jesús responde o viceversa; esto es lo más parecido a una secuencia narrativa en todo el libro. No parece haber un principio rector que dé orden a la recopilación de los dichos. Unos pocos están relacionados por su tema o por palabras clave, pero la mayor parte de la colección parece haber sido dispuesta de forma aleatoria.

Más de la mitad de los dichos presentes en el Evangelio de Tomás son similares a dichos presentes en los evangelios del Nuevo Testamento (79 de 114, según un recuento). En algunos casos, estas similitudes son bastante cercanas. Así, por ejemplo, tenemos la conocidísima parábola de la semilla de mostaza:

> Los discípulos dijeron a Jesús: «Dinos, el Reino de los cielos ¿a quién se asemeja?».
>
> Les dijo: «Se asemeja a un grano de mostaza, que es pequeño entre todas las semillas; pero cuando cae en la tierra labrada produce una gran rama y llega a ser abrigo de las aves del cielo». (Dicho 20, cf. Marcos 4:30-31)[66]

Y, de manera algo más lacónica que en el Nuevo Testamento, el comentario sobre el ciego que guía a otro ciego:

> Jesús dijo: «Si un ciego guía a otro ciego, ambos caen al fondo de un pozo». (Dicho 34, cf. Mateo 15:14)

Y una de las bienaventuranzas:

> Jesús dijo: «Felices los pobres porque vuestro es el Reino de los cielos». (Dicho 54, cf. Lucas 6:20)

Muchos de estos dichos son más sucintos y concisos que sus equivalentes canónicos. ¿Es acaso posible que Tomás nos ofrezca una versión más fiel de estos dichos que, digamos, Mateo, Marcos y Lucas (hay pocas similitudes con Juan), es decir, una aproximación mucho más cercana a las palabras que Jesús efectivamente pronunció?

Otros dichos, aunque expresados de una forma familiar, muy similar a la que encontramos en el Nuevo Testamento, se transforman en algo diferente y poseen un tono en cierta medida extraño. Véase, por ejemplo, el Dicho 2:

> Jesús dijo: «Que no cese el que busca en su búsqueda hasta que encuentre y cuando encuentre se turbará y cuando se turbe se maravillará y reinará sobre el Todo».

El pasaje comienza de manera semejante a Mateo 7:7-8, «buscad y hallaréis», pero ¿a qué se refiere cuando habla de turbarse, maravillarse y reinar sobre el Todo? Considérese ahora el Dicho 72:

> Un hombre le dijo: «Di a mis hermanos que repartan los bienes de mi padre conmigo».
> Él le dijo: «Oh hombre, ¿quién me ha establecido como repartidor?».
> Se volvió a sus discípulos y les dijo: «¿Acaso soy un repartidor?». (cf. Lucas 12:13-14)

O tomemos un ejemplo cerca del final, el Dicho 113:

> Sus discípulos le dijeron: «¿Qué día vendrá el Reino?».
> Jesús dijo: «No vendrá en una expectativa, ni dirán: Mirad aquí o mirad allá; sino que el Reino del Padre está difundido sobre la tierra y los hombres no lo ven».

De nuevo, el pasaje empieza de una forma que nos resulta familiar (cf. Marcos 13:4 o, en especial, Lucas 17:20-21), pero termina afirmando algo diferente.

El texto incluye además un gran número de dichos que nos parecen todavía más lejanos (excepto por algunas frases hechas) de los que encontramos en los evangelios canónicos del Nuevo Testamento. Para tomar sólo tres ejemplos particularmente sorprendentes:

> Jesús dijo: «Este cielo pasará y el que está por encima de él pasará y los que están muertos no viven y los que están vivos no morirán. Los días que comíais algo muerto, hacíais de ello algo vivo. Cuando lleguéis a estar en la luz, ¿qué es lo que haréis? El día en que erais uno llegasteis a ser dos. Pero cuando lleguéis a ser dos, ¿qué es lo que haréis?». (Dicho 11)

Sus discípulos dijeron: «¿Qué día te revelarás a nosotros y qué día te veremos?».

Jesús dijo: «Cuando os desnudéis y no os avergoncéis y toméis vuestros vestidos y los pongáis bajo vuestros pies como los niños pequeños y los pisoteéis, entonces veréis al Hijo del Viviente y no temeréis». (Dicho 37)

Jesús dijo: «Cuando engendréis lo que está en vosotros, esto que tenéis os salvará; pero si no lo tenéis en vosotros, esto que no tenéis en vosotros os dará muerte». (Dicho 70)

¿Qué debe uno hacer frente a unos dichos tan peculiares? ¿Qué significan? Y, sobre todo, ¿de dónde salieron?

Empecemos por esta última cuestión. Dado que la mayoría de los dichos son similares a los que recogen los evangelios del Nuevo Testamento, desde su descubrimiento ha habido estudiosos que afirman que «Tomás» (nadie cree en realidad que se trate de verdad de Tomás, el hermano de Jesús, pero por comodidad y conveniencia se le reconoce su pseudónimo) utilizó como fuente esos evangelios, modificando algunos de los dichos encontrados en ellos y añadiendo otros de su propia cosecha.[67]

Para explicar esta postura de forma más completa, necesitaré una pequeña digresión. Los equivalentes más cercanos de los dichos de Tomás son los que encontramos en Mateo, Marcos y Lucas. Estos tres textos son comúnmente llamados los evangelios sinópticos (literalmente: «vistos juntos»), dado que contienen tantos relatos y dichos en común que con facilidad pueden ser dispuestos en columnas paralelas y comparados entre sí. Mucho antes de que el Evangelio de Tomás fuera descubierto, los expertos estaban especialmente interesados en esta cuestión. ¿Por qué eran tan parecidos los evangelios sinópticos? ¿Por qué era tan frecuente que contaran exactamente la misma historia, en el mismo orden y con las mismas palabras, y que, sin embargo, en otros momentos contaran diferentes historias, en diferente orden y con diferentes palabras? La solución finalmente propuesta para el «problema sinóptico», solución que todavía mantiene la mayoría de los investigadores contemporáneos, es que Mateo y Lucas utilizaron Marcos como fuente para algunas de sus historias. No obstante, Mateo y Lucas comparten cierto número de pasajes adicionales casi en su totalidad compuestos de dichos que no aparecen en Marcos, evangelio que, por tanto, no

pudo ser fuente de tales pasajes. ¿De dónde proceden entonces? La teoría propone que Mateo y Lucas tomaron estos pasajes (principalmente dichos, recordemos) de otra fuente después desaparecida. Los expertos alemanes que concibieron esta teoría decidieron llamar a esta otra fuente simplemente *Quelle*, la palabra alemana para «fuente», y a la que para abreviar nos referimos por lo general como Q.

Q debió de proporcionar el material que comparten Mateo y Lucas pero que no aparece en Marcos. Comúnmente, se da por hecho que Q fue un documento real escrito en griego que circuló en la Iglesia primitiva, un documento que recogía al menos dos importantes acciones de Jesús (la historia de su tentación y la de la curación del hijo del centurión) y algunas de sus enseñanzas, incluida la Oración del Señor, las Bienaventuranzas y otros dichos bastante conocidos.[68]

En el siglo XIX, una de las principales objeciones al hipotético Evangelio perdido, Q, era que resultaba difícil imaginar —imposible para algunos expertos— que algún cristiano hubiera escrito un evangelio exclusivamente compuesto por enseñanzas de Jesús. Todavía más sorprendente resultaba el hecho de que ninguno de los materiales de Q (esto es, ninguno de los pasajes presentes en Mateo y Lucas, pero no en Marcos) incluyera algún relato de su muerte y resurrección. Los estudiosos escépticos preguntaban cómo hubiera podido un cristiano primitivo escribir un evangelio centrado en los dichos de Jesús sin subrayar su muerte y resurrección. Era evidente que *ése* era el tema de los evangelios: la muerte de Jesús por los pecados del mundo y su resurrección como muestra de que Dios respaldaba esa misión.

Éste era un argumento frecuente contra la existencia de Q hasta el descubrimiento del Evangelio de Tomás, un evangelio compuesto de 114 dichos de Jesús que no incluía un relato de su muerte y resurrección. Y lo que resulta todavía más importante: un evangelio profundamente preocupado por el problema de la salvación que, sin embargo, no considera que la muerte y resurrección de Jesús sean importantes para ella, un evangelio que sostiene que la salvación se conquista a través de otros medios.

¿Salvarse a través de otros medios? ¿Qué otros medios? A través de la correcta interpretación de los dichos secretos de Jesús.

En este sentido, el comienzo del Evangelio de Tomás es bastante impactante, puesto que evidencia el propósito del autor y nos revela la im-

portancia que atribuía a su recopilación de dichos, al igual que la forma en que creía que era posible alcanzar la vida eterna:

> Éstos son los dichos secretos que Jesús el Viviente ha dicho y ha escrito Dídimo Judas Tomás.
>
> Y ha dicho: «El que encuentre la interpretación de estos dichos no gustará la muerte». (Dicho 1)

El autor sostiene que los dichos recogidos en el texto son secretos; no se trata de sentencias obvias que no requieren explicación o de verdades de sentido común. Son dichos ocultos, misteriosos, inquietantes y secretos. Jesús los pronunció y Dídimo Judas Tomás, su hermano gemelo, los puso por escrito. Y descubrir su verdadera interpretación es encontrar el camino hacia la vida eterna. Pocas veces un autor ha puesto a sus lectores bajo una presión semejante: si el lector quería vivir para siempre, tenía que ser capaz de descifrar el significado del texto.

Antes de proponer una interpretación del Evangelio de Tomás, tarea que repentinamente ha adquirido una tremenda importancia, una importancia eterna de hecho, quiero hacer unas últimas observaciones sobre la relación entre este texto y los evangelios sinópticos.

En primer lugar, nadie cree que Tomás sea la fuente *Q* durante tanto tiempo perdida. Un buen número de dichos incluidos en *Q* no aparecen en Tomás, y ciertos dichos presentes en Tomás no pertenecen a *Q*. No obstante, ambos podrían ser documentos similares, con puntos de vista teológicos comparables. El autor de *Q* también habría podido pensar que la clave para una correcta relación con Dios estaba en los dichos de Jesús. Si éste era el caso, al perder *Q* hemos perdido una importante voz alternativa en un primerísimo período del cristianismo primitivo. La mayoría de los estudiosos considera que *Q* debió de escribirse hacia los años cincuenta del primer siglo de la era común, antes que los evangelios sinópticos (Marcos fue escrito diez o quince años más tarde; y Mateo y Lucas, unos diez o quince años después de Marcos) y de forma contemporánea a los escritos de Pablo. Pablo, por supuesto, ponía el énfasis en la muerte y resurrección de Jesús, a los que consideraba el camino de la salvación. ¿Es posible que el autor de *Q* enfatizara en cambió sus dichos y enseñanzas? Todavía en nuestra época hay muchas personas que tienen problemas para aceptar la resurrección de Jesús como

una verdad literal o para entender su muerte como un acto de expiación, pero que, no obstante, se consideran a sí mismas cristianas porque intentan seguir sus enseñanzas. Quizá hubo cristianos primitivos que pensaban como estas personas, quizá el autor de *Q* fuera uno de ellos. Si fue así, este punto de vista se perdió por completo y el documento que lo sustentaba desapareció, quedando en parte sepultado en los posteriores relatos de Mateo y Lucas, que transformaron y negaron su mensaje al incorporarlo a una narración sobre la muerte y resurrección de Jesús.

Por otro lado, todavía nos queda la pregunta sobre de dónde sacó sus dichos el autor pseudónimo del Evangelio de Tomás. Aunque el asunto es aún materia de debate entre los expertos, la mayoría considera que el falso Dídimo Judas Tomás no empleó los evangelios sinópticos como fuente: no existen suficientes correspondencias palabra a palabra para creerlo (a diferencia de las amplias correspondencias de los sinópticos entre sí). Muchos piensan, en cambio, que el autor del Evangelio de Tomás escuchó los dichos de Jesús tal y como se transmitían oralmente (que fue la misma forma en que Marcos, por ejemplo, escuchó las historias que incluye su evangelio) y luego reunió cierta cantidad de ellos, algunos similares a los que encontramos en los evangelios sinópticos, otros sólo parecidos y otros más por completo diferentes.

Interpretar el Evangelio de Tomás

Si entender estos dichos correctamente es el prerrequisito para la vida eterna, ¿cómo debemos interpretarlos? Pocos asuntos han sido debatidos de forma más acalorada por los estudiosos del cristianismo primitivo durante los últimos años.[69] Como veremos en un capítulo posterior, la mayoría de los documentos descubiertos en Nag Hammadi están estrechamente vinculados a una u otra de las varias formas de creencia e identidad religiosa que los expertos reúnen bajo el paraguas del gnosticismo. Partiendo de este hecho, desde un primer momento la mayoría de los intérpretes han procurado entender el Evangelio de Tomás mismo como una especie de evangelio gnóstico. En épocas más recientes, este punto de vista ha sido objeto de diversos ataques por parte de estudiosos que temen que interpretar el Evangelio de Tomás desde una pers-

pectiva gnóstica supone *importar* el gnosticismo en un texto que, por sí mismo, no contiene señales de esta perspectiva. Por tanto, los debates se han centrado en si *hay* una perspectiva gnóstica manifiesta en el texto mismo. Mi postura, como expondré a continuación, es que esa perspectiva existe y que nos ayuda a explicar algunos de los dichos más problemáticos y desconcertantes del evangelio.[70]

Más adelante ofreceré una explicación más amplia y completa del gnosticismo cristiano. Por ahora considero suficiente ofrecer un esbozo general de su sistema para mostrar cómo puede permitirnos descifrar algunos de los dichos más particulares de este libro fascinante, una vez perdido y hoy recobrado.

Las posturas de los cristianos gnósticos sobre ciertas cuestiones básicas y fundamentales eran muy variadas entre sí.[71] Sin embargo, muchos parecen haber creído que el mundo material en el que vivimos es, en el mejor de los casos, horrible y, en el peor, maligno, y que los seres espirituales que lo habitan (esto es, los espíritus humanos) están de hecho atrapados o prisioneros en él. No obstante, la mayoría de las personas que se encuentran prisioneras en el mundo material del cuerpo no advierten su verdadera condición; su estado es similar al del borracho que necesita estar sobrio o al de quien duerme confortablemente y necesita ser despertado. De hecho, si el espíritu humano no pertenece a este mundo, es porque procede de un mundo superior, del reino divino. Y es sólo cuando comprende su verdadera naturaleza y origen que puede escapar de este mundo y regresar a la dichosa existencia en su morada eterna. En otras palabras, la salvación se conquista a través del *conocimiento*. El término griego para conocimiento es *gnosis*, de allí el nombre de gnósticos, «los que saben». Ahora bien, ¿cómo se adquiere el conocimiento necesario para la salvación? En los textos gnósticos cristianos, es Jesús mismo quien desciende del reino celestial para revelar el saber necesario para la salvación a aquellos que tienen dentro de sí la chispa del espíritu divino.

Permítanme señalar que yo no creo que el Evangelio de Tomás intente exponer a sus lectores una perspectiva gnóstica como ésta o explicarles el armazón mitológico que la sostiene. Pienso, en cambio, que el texto *presupone* un punto de vista semejante y que si los lectores se acercaban a él teniendo en mente esas presuposiciones, podían hacer inteligibles prácticamente todos los dichos del libro que resultan oscuros.

Por ejemplo, el primer dicho asegura que quien sepa interpretar los dichos secretos de Jesús no experimentará la muerte. Los dichos, por tanto, son secretos; no están a disposición del público sino sólo de aquellos que poseen el conocimiento. Y además, su interpretación —el *conocer* su significado— es lo que permite escapar de la muerte de este mundo. El segundo dicho (también citado antes) trata sobre el buscar y el encontrar. El conocimiento debe ser perseguido, y cuando descubras que todo lo que pensabas y todo lo que creías saber sobre el mundo es falso, te sentirás turbado. Pero entonces comprenderás la verdad sobre este mundo y te sentirás maravillado. Y cuando eso ocurra, regresarás por fin al reino divino del cual vienes y desde allí gobernarás con los demás seres divinos sobre todo lo que existe. O como sostiene otro de los dichos: «Jesús dijo: "El que ha conocido el mundo ha encontrado un cadáver y el que ha encontrado un cadáver el mundo no es digno de él"» (Dicho 56). Este mundo material está muerto; no hay vida en él. La vida es asunto del espíritu. Una vez comprendes lo que el mundo en realidad es —muerte— eres superior al mundo y te elevarás sobre él. Ésta es la razón por la que quien llegue a comprender «no gustará la muerte» (Dicho 1).

Comprender que este mundo material carece de valor y conseguir escapar de él es como desprenderse del revestimiento material (el cuerpo) y ser liberado de sus constricciones. De modo que una efectiva imagen de la salvación es la siguiente: «Cuando os desnudéis y no os avergoncéis y toméis vuestros vestidos y los pongáis bajo vuestros pies como los niños pequeños y los pisoteéis, entonces veréis al Hijo del Viviente y no temeréis» (Dicho 37). Salvarse significa escapar a las limitaciones del cuerpo.

Según este evangelio, los espíritus humanos no proceden de este mundo material sino del mundo superior:

> Dijo Jesús: «Si os preguntan: "¿De dónde venís?", decidles: "Hemos salido de la Luz, de donde la Luz ha procedido de sí misma, se ha mantenido y se ha revelado en sus imágenes". Si os preguntan: "Quiénes sois?, decid: "Somos sus hijos y somos los elegidos del Padre Viviente". Si os preguntan: "¿Cuál es el signo de vuestro Padre en vosotros?", decidles: "Es un movimiento y un reposo"». (Dicho 50)

Esto significa que venimos del mundo superior, el mundo de la luz, donde no hay enemistad, ni división, ni oscuridad; nosotros mismos procedemos del único Dios y somos sus elegidos y él es nuestro último destino: «Jesús dijo: "Felices sois los solitarios y los elegidos, porque encontraréis el Reino; ya que habéis salido de él, de nuevo iréis allí"» (Dicho 49).

Es de verdad sorprendente que este mundo material naciera como lugar para el confinamiento de los espíritus divinos. Pero por sorprendente que sea, el hecho es que no hubiera podido ser de otro modo, ya que los espíritus humanos nacieron como resultado de la creación de la materia:

> Jesús dijo: «Si la carne se hizo por el espíritu, es una maravilla; pero si el espíritu por el cuerpo, es una maravilla de maravillas. Sin embargo yo me maravillo de esto: cómo esta gran riqueza quedó en esta pobreza [es decir, en el mundo y el cuerpo materiales]». (Dicho 29)

Para los espíritus atrapados en este mundo material vivir es como estar ebrios y ser incapaces de pensar correctamente o como estar ciegos y no poder ver. Jesús llegó de las alturas, según este evangelio, para proporcionar el conocimiento que devuelva a los espíritus la sobriedad o la luz necesaria para comprender y salvarse, algo que quienes estaban atrapados necesitaban con urgencia:

> Jesús dijo: «Me he mantenido en medio del mundo y me he manifestado a ellos en carne. Los he encontrado a todos ebrios. No he encontrado a ninguno de ellos sediento, y mi alma se ha apenado por los hijos de los hombres, pues están ciegos de corazón y no ven claramente ... pero ahora están ebrios. Cuando vomiten su vino, entonces se converitrán». (Dicho 28)

¿Por qué se dice entonces que «los que están muertos no viven y los que están vivos no morirán» (Dicho 11)? Porque los muertos son sólo materia; y lo que no es materia sino espíritu no puede morir nunca. ¿Y qué significa eso de que «el día en que erais uno llegasteis a ser dos» (Dicho 11)? Eso significa que alguna vez fuisteis un único espíritu, pero al quedar atrapado en un cuerpo, os convertisteis en dos cosas —un cuerpo y un espíritu— y dejasteis de ser una. El espíritu debe escapar de este mundo para volver a ser uno de nuevo.

Por tanto, esta salvación no es una salvación que vendrá *a* este mundo; será una salvación *de* este mundo. El mundo mismo, la existencia material, no es una creación buena (en contra de las doctrinas de los proto-ortodoxos). Es una catástrofe cósmica y salvarse significa escapar de ella. Por esta razón, el Reino de Dios no es algo que venga a este mundo como una entidad física de la que pueda en verdad decirse que *está* aquí, en el mundo de la materia. El Reino es algo espiritual, interno:

> Jesús dijo: «Si os dicen vuestros guías: "Mirad, el Reino está en el cielo", entonces los pájaros del cielo os precederán. Si os dicen: "Está en la mar", entonces los peces os precederán. Pero el Reino está dentro de vosotros y está fuera de vosotros. Cuando os lleguéis a conocer ... sabréis que sois los hijos del Padre Viviente». (Dicho 3)

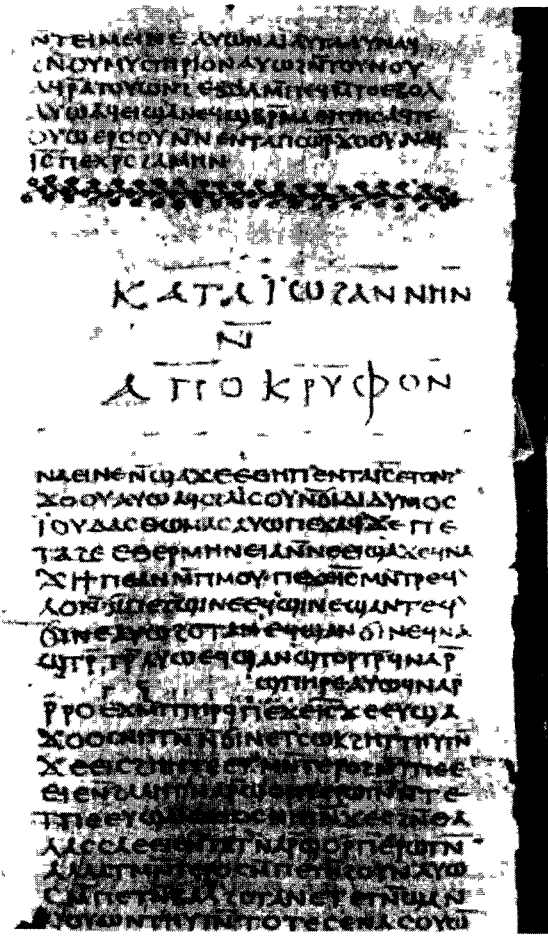
Adviértase una vez más la clave: *conócete* a ti mismo, descubre quién eres en realidad.

Dado que este mundo es un lugar del que debemos escapar, nadie debería estar atado a las cosas materiales: «No os preocupéis de la mañana hasta a la tarde y de la tarde a la mañana por lo que habéis de vestir» (Dicho 36). En lugar de ello, todo lo que el mundo tiene que ofrecer, todas las riquezas que puede proporcionar, deben ser rechazadas con el objetivo de escapar de él: «El que ha encontrado al mundo y se ha hecho rico, que renuncie al mundo» (Dicho 110). Por tanto, uno no debe estar ligado a nada en este mundo; como señala el más conciso de los dichos de este evangelio: «Estad de paso» (Dicho 42).

La clave para la salvación que trae Jesús es poseer el saber adecuado, la gnosis, el conocimiento de nuestra verdadera identidad:

> Cuando os lleguéis a conocer entonces seréis conocidos y sabréis que sois los hijos del Padre Viviente. Pero si vosotros no os conocéis, entonces vosotros estáis en pobreza [esto es, el mundo y el cuerpo materiales] y vosotros sois la pobreza. (Dicho 3b)

Jesús es aquel que puede proporcionar este conocimiento, el conocimiento de que el espíritu humano es divino, tan divino como Jesús mismo y uno con Jesús: «El que beba de mi boca llegará a ser como yo. Yo también llegaré a ser como él y las cosas ocultas le serán reveladas» (Dicho 108). Jesús es quien trae el conocimiento que necesitan los es-



Primera pagina del Evangelio copto de Tomas, texto que comienza declarando (hacia la mitad de la pagina): «Estos son los dichos secretos que Jesús el Viviente ha dicho y ha escrito Didimo Judas Tomas»

píritus divinos para reunirse con el reino del que proceden. Éste es el motivo por el que Jesús no es un «repartidor» (Dicho 72). No ha venido a dividir sino a unificar.

La importancia de ser «uno», de reunirse con el reino divino en el que no hay conflictos y divisiones, es lo que lleva al Evangelio de Tomás a subrayar con tanta fuerza la unidad, la soledad, la solidaridad de los

opuestos. «Porque hay muchos primeros que serán últimos. Y llegarán a ser uno solo» (Dicho 4). «Felices sois los solitarios y los elegidos, porque encontraréis el Reino» (Dicho 49) O como señala Jesús cuando sus discípulos le preguntan, «¿haciéndonos pequeños entraremos en el Reino?»:

> Cuando hagáis de los dos uno y hagáis lo de dentro como lo de fuera y lo de fuera como lo de dentro y lo de arriba como lo de abajo de modo que hagáis lo masculino y lo femenino en uno solo, a fin de que lo masculino no sea masculino ni lo femenino sea femenino; cuando hagáis ojos en lugar de un ojo y una mano en lugar de una mano y un pie en lugar de un pie, una imagen en lugar de una imagen, entonces entraréis en el Reino. (Dicho 22)

El propósito es restituir todas las cosas a su unidad original, en la que no hay partes sino únicamente todo, no arriba y abajo, no dentro y fuera, no hombre y mujer. Es aquí donde encontrarán la salvación quienes fueron separados del reino divino. Y acaso es ésta la idea que nos permite comprender el que posiblemente es el dicho más particular del Evangelio de Tomás y, sin duda, el más polémico, el Dicho 114:

> Simón Pedro les dijo: «Que María salga de entre nosotros porque las mujeres no son dignas de la vida».
>
> Jesús dijo: «Mirad, yo la impulsaré para hacerla macho, a fin de que llegue a ser también ella un espíritu viviente semejante a vosotros los varones; porque cualquier mujer que se haga varón, entrará en el Reino de los cielos».

Este dicho ha causado gran consternación, en especial entre las historiadoras feministas dedicadas al cristianismo primitivo, que por lo común están inclinadas a pensar (y tienen buenas razones para hacerlo) que muchos grupos gnósticos eran más abiertos a las mujeres y a permitir que éstas asumieran papeles de liderazgo dentro de la Iglesia que los proto-ortodoxos. ¿Cómo podemos entender esta idea de que las mujeres tienen que volverse hombres para entrar en el Reino?

Es prácticamente imposible comprender el significado del pasaje sin reconocer que en el mundo antiguo, el mundo al que pertenece este texto, las personas tenían, por lo general, una visión de las relaciones entre

los sexos diferente de la nuestra. Hoy acostumbramos a pensar en hombres y mujeres como dos formas de la misma especie. Existen los humanos, y éstos pueden ser machos o hembras. En el mundo antiguo, no se pensaba en los sexos de esta manera. Para los antiguos, hombre y mujer no eran dos tipos de ser humano sino dos *grados* de ser humano.

Como sabemos gracias a filósofos, poetas, médicos y otros escritores, en el mundo grecorromano las mujeres eran consideradas, de forma generalizada, hombres imperfectos. Eran hombres que no se habían desarrollado por completo. Mientras estaban en el útero, no les crecía el pene; y una vez nacían su musculatura no se desarrollaba, su vello facial no crecía y sus voces no se hacían graves. Las mujeres eran, literalmente, el sexo débil. Y en un mundo gobernado por la ideología del poder y el dominio, esto las ponía en una situación de sometimiento y subordinación imposible de evitar.

Se creía que todo el universo era una gradación de estados de perfección. Las objetos inertes eran menos perfectos que los seres vivos; las plantas eran menos perfectas que los animales; los animales eran menos perfectos que los humanos; las mujeres eran menos perfectas que los hombres; los hombres eran menos perfectos que los dioses. Para alcanzar la salvación, para reunirse con Dios, era necesario que los hombres se hicieran perfectos. Para algunos pensadores del mundo antiguo, las implicaciones de esto eran claras: para que una mujer fuera perfecta debía pasar antes al siguiente estadio de la gradación y convertirse en hombre.[72]

Ahora bien, la salvación de la que habla el Evangelio de Tomás, una salvación que presupone la unificación de todas las cosas de tal manera que no haya ya arriba y abajo, dentro y fuera, hombre y mujer, requiere que todos los espíritus divinos retornen a su lugar de origen. Sin embargo, para que las mujeres pudieran alcanzar esta salvación resultaba obvio que ellas debían convertirse antes en hombres. Y, sostiene el evangelio, el conocimiento revelado por Jesús permite esta transformación, por lo que toda mujer que a través de la comprensión de sus enseñanzas se convirtiera por sí misma en hombre, entraría en el Reino.

Como hemos señalado, de acuerdo con el Evangelio de Tomás, es Jesús mismo quien proporciona este conocimiento. «Cuando veáis al que no nació de la mujer [esto es, Jesús, quien sólo "parecía" ser humano] postraos sobre vuestro rostro y adoradle: ése es vuestro padre» (Dicho

15). O como dice en otro pasaje: «Yo soy la Luz. La que está por encima de todos. Yo soy el Todo. El Todo provino de mí y el Todo ha llegado a mí. Llegad a un madero. Yo estoy allí. Levantad la piedra y me encontraréis allí» (Dicho 77). Jesús, el todo en todo, impregna el mundo y, aun así, viene al mundo como la luz que puede sacar al espíritu humano de la oscuridad y llevarlo de vuelta a su hogar celestial cuando éste adquiera el autoconocimiento necesario para la salvación.

Así es el Evangelio de Tomás, una valiosa colección de 114 dichos de Jesús, la muchos de los cuales pueden reflejar las enseñanzas del Jesús histórico, pero que, en términos generales, parecen estar enmarcados en el contexto de reflexiones gnósticas posteriores sobre la salvación que Jesús había traído. A diferencia de los evangelios del Nuevo Testamento, en el Evangelio de Tomás Jesús no se refiere al Dios de Israel, a los pecados contra Dios o a la necesidad de arrepentirse. En este evangelio no se anuncia la llegada del Reino de Dios sobre la tierra.

En cambio, el Evangelio de Tomás da por hecho que los humanos poseen la chispa divina que ha sido separada del reino superior y atrapada en este mundo empobrecido, material, y que necesita ser liberada por medio del aprendizaje de las enseñanzas que Jesús ha traído consigo. Es mediante el aprendizaje de la verdad sobre este mundo y, en especial, del conocimiento de la propia naturaleza divina, que uno puede escapar de esta prisión corporal y regresar al reino de la luz de donde procede, el Reino de Dios que trasciende este mundo material y todo lo que en él existe.

Un documento extraordinario, una antigua falsificación condenada como herética por los primeros cristianos proto-ortodoxos, perdida y destruida, hasta que el magnífico hallazgo de la biblioteca gnóstica en el Alto Egipto, cerca de Nag Hammadi, nos permitió recuperar los dichos secretos de Jesús, dichos que, advierte su autor, si logramos entender de manera apropiada pueden proporcionarnos vida eterna.

4

¿La falsificación de un antiguo descubrimiento? Morton Smith y el Evangelio Secreto de Marcos

Sin duda la falsificacion más famosa de los últimos tiempos la constituyen los tristemente célebres Diarios de Hitler.[73] Titulares de prensa en abril de 1983, antes y después de que la falsificación hubiera sido desenmascarada, los Diarios de Hitler constituyen un importante ejemplo de que el arte de la falsificación todavía está vivo y goza de buena salud, de que algunas personas son capaces de realizar un extraordinario esfuerzo para perpetrar un fraude y de que incluso los expertos pueden ser engañados. En el caso de los Diarios de Hitler hay muy pocas dudas sobre los motivos. Konrad Kujau, el estafador alemán que los escribió, recibió 4,8 millones de dólares por los sesenta volúmenes de su obra, en los que trabajó durante tres años. Finalmente condenado por estafa y encerrado en prisión, la aventura dejó a Kujau sin un centavo pero no en la quiebra; tras salir de la cárcel entró en el negocio de producir «falsificaciones auténticas» de grandes maestros de la pintura como Manet, Rembrandt y Van Gogh, obras que firmaba tanto con sus nombres como con el suyo propio y vendía como curiosidades por considerables sumas de dinero. Con el tiempo, y en lo que por un momento pareció una historia de nunca acabar, surgió un particular mercado en el que imitadores de Kujau vendían falsificaciones de sus falsificaciones. Para colmo, Kujau escribió un relato autobiográfico de sus hazañas que debía aparecer en 1998; pero lo que apareció publicado bajo su nombre resultó ser un libro diferente, se titulaba *Die Originalität der Falschung* (La originalidad de la falsificación). En un giro de los acontecimientos bastante apropiado, Kujau aseguró, por lo

visto con total sinceridad, que no había escrito una sola palabra de esa obra.

Con todo, Kujau se hizo famoso especialmente por el fraude que llevó a cabo con los Diarios de Hitler, que vendió a la revista alemana *Stern* para ser publicados por entregas. También se vendieron derechos de publicación en lengua inglesa al *Sunday Times* y a la revista *Newsweek*. Como es natural, desde el principio hubo cierta inquietud sobre la autenticidad de tan sorprendentes documentos, supuestamente los diarios manuscritos que Adolf Hitler habría mantenido desde junio de 1932 hasta su muerte en abril de 1945. Kujau aseguraba que los diarios habían sido hallados en un avión alemán derribado mientras intentaba escapar de Berlín en 1945 y habían permanecido en Alemania Oriental hasta que su hermano, oficial del ejército de ese país, había logrado sacarlos de contrabando. En los primeros días del «descubrimiento», algunos sospecharon que podría tratarse de una conjura de Alemana Oriental o de los neonazis, dado que los diarios al parecer otorgaban un rostro humano al Führer y lo exoneraban de cualquier implicación directa en la Solución Final; pero todo parecía indicar que eran auténticos. De hecho, fueron examinados por el prestigioso historiador británico Hugh Trevor-Roper, autor de *Los últimos días de Hitler*, y fue a partir de su recomendación que el *Times* accedió a pagar una enorme cantidad por los derechos de publicación.

Sin embargo, un día antes de que la primera entrega fuera publicada, Trevor-Roper manifestó algunas dudas. Había visto los diarios sólo durante un breve lapso de tiempo y bajo estrictas medidas de seguridad, y poco después se le había ocurrido que quizá eran necesarias corroboraciones adicionales. Se llamó entonces a varios expertos que demostraron, más allá de toda sospecha, que los diarios eran falsos. Kujau explicó luego cómo los había hecho: para que las páginas parecieran viejas y usadas había regado té sobre ellas y las había aporreado, había utilizado una caligrafía de estilo gótico para hacerlos parecer auténticos y se había apropiado de los datos proporcionados por biografías publicadas para describir los pormenores de la vida diaria de Hitler y añadido detalles mundanos y en ocasiones insípidos sobre sus pensamientos y sentimientos para ofrecer un conjunto redondeado. Tal y como se descubrió finalmente, el engaño no estaba animado por ningún interés político. Kujau sólo quería el dinero.

En tiempos modernos han sido perpetradas otras falsificaciones que afectan de forma directa a nuestro actual estudio sobre el cristianismo primitivo. Uno podría pensar que en nuestros días nadie sería capaz de intentar hacer pasar relatos de primera mano sobre la vida de Jesús como auténticos. Nada, sin embargo, está más lejos de la verdad. Evangelios extraños aparecen con cierta regularidad, si uno sabe dónde debe buscarlos.[74] A menudo estos textos se refieren a incidentes de los «años perdidos» de Jesús y, por ejemplo, pretenden ser relatos sobre su infancia o sobre su vida antes de su ministerio público, un género cuyos orígenes se remontan al siglo II. En ocasiones estas narraciones describen viajes de Jesús a la India, donde aprende la sabiduría de los brahmanes (¿de qué otro modo podría haber llegado a ser tan sabio?), o sus aventuras en el desierto, donde se habría unido a monjes judíos para aprender el camino de la santidad.

Estos nuevos evangelios no deben preocuparnos mucho aquí, la mayoría son tan artificiales como uno pueda imaginar y son principalmente útiles para poner en evidencia la credulidad de los lectores modernos. Tienden a ser asunto de las publicaciones sensacionalistas de los quioscos y son valiosos porque nos muestran que todavía existen entre nosotros falsificadores que no tienen reparos en inventar absolutas mentiras, incluso sobre su propia religión, con tal de llamar la atención y, posiblemente, proporcionar apoyo a sus propios puntos de vista. O, al menos, para ganar algo por concepto de derechos de autor.

Ahora bien, ¿qué podemos decir de las falsificaciones serias realizadas por académicos bien preparados, expertos en historia y lenguas antiguas? ¿Hay casos de semejante práctica en el mundo moderno? ¿Han existido estudiosos que falsificaran documentos para su propio beneficio, cualquiera que éste fuera?

La respuesta a estos interrogantes es inequívoca, se trata de algo que ha ocurrido ocasionalmente y algunas veces ha sido posible identificar a los propios falsificadores. Por lo general, es más difícil colarle una falsificación a un verdadero experto que a un profano en la materia, que puede ser creativo pero no dispone de la preparación necesaria; sin embargo, nadie intenta una acción semejante sin sentirse razonablemente seguro sobre sus posibilidades de salirse con la suya y, con el ingenio académico suficiente, en ciertas ocasiones es de hecho posible ir un paso adelante de los escépticos. Pero no siempre.

Un divertido caso es el de un artículo aparecido en 1950 en una prestigiosa publicación académica.[75] El artículo había sido titulado con cierta ironía «Un entretenido *agraphon*». El término *agraphon* significa literalmente «no escrito», pero como término técnico es utilizado por los estudiosos del Nuevo Testamento para designar un dicho de Jesús que aparece recogido en una fuente antigua diferente de los cuatro evangelios canónicos. Hay un gran número de esta clase de dichos en los evangelios no canónicos y (como estamos viendo) también en otros lugares.[76] En los Hechos de los Apóstoles, Pablo cita a Jesús diciendo: «Mayor felicidad hay en dar que en recibir» (Hechos 20:35). Jesús pudo haber pronunciado estas palabras, pero la frase no aparece en el recuento de sus enseñanzas que nos ofrecen los evangelios canónicos y, por tanto, es un *agraphon*.

El «entretenido *agraphon*» había sido supuestamente encontrado en un manuscrito que contenía un conjunto de sermones sobre el Evangelio de Mateo. El autor del artículo era un respetado profesor de lenguas clásicas en la Universidad de Princeton, Paul Coleman-Norton, quien contaba que en 1943, mientras estaba de servicio con las fuerzas armadas estadounidenses en el pueblo de Fedala, en el Marruecos francés, visitó una mezquita en la que le fue enseñado un interesante y grueso volumen escrito en árabe, como era de esperar en semejante escenario. Sin embargo, intercalado entre las hojas se encontraba una única página de pergamino que contenía un texto escrito en griego, una copia fragmentaria de la traducción de una serie de homilías, originalmente en latín, sobre los capítulos 1-13 y 19-25 de Mateo. Dada la situación —segunda guerra mundial, Marruecos francés— y las exigencias del momento, Coleman-Norton no pudo fotografiar la página, pero consiguió que se le permitiera realizar una cuidadosa transcripción de su contenido. Posteriormente, cuando pudo estudiar el texto con mayor detenimiento, descubrió que contenía un sorprendente *agraphon* hasta ese momento desconocido.

El manuscrito señalaba que en Mateo 24:51, después de la famosa advertencia de Jesús sobre «el llanto y el rechinar de dientes», la conversación de Jesús continuaba. Uno de los discípulos, desconcertado por las afirmaciones de Jesús, formulaba una pregunta en la que, a lo largo de los años, probablemente también se le ha ocurrido a otros: «Pero rabí, ¿cómo puede esto pasarle a quienes no tienen dientes?».

Después de lo cual se dice que Jesús había respondido: «¡Oh, que poca fe! No os preocupéis. Si algunos no tienen dientes, éstos les serán proporcionados».

Se trata de un *agraphon* genial, casi demasiado bueno para ser cierto. Y de hecho, era demasiado bueno para ser cierto. Mi propio profesor en la escuela de posgrado, Bruce Metzger, había sido estudiante de Coleman-Norton en el departamento de estudios clásicos en Pricenton *antes* de la guerra. Tal y como el mismo Metzger lo cuenta, su venerado profesor de latín acostumbraba a entretener a sus alumnos (en la década de 1930) con la idea de que en la otra vida se proveería de dentaduras a los desdentados para que pudieran llorar y rechinar los dientes.

Nadie más ha visto alguna vez la antigua página en griego que supuestamente contenía el verso. Metzger concluye —y al parecer todos los demás estudiosos están de acuerdo con él— que Coleman-Norton simplemente se inventó la historia y la publicó, acompañada de un erudito análisis filológico, en la respetada *Catholic Biblical Quarterly*. ¿Por qué? Quizá porque pensó que sería una buena broma que gastarle a sus compañeros y quizá para ver si lograba salirse con la suya. Estuvo a punto de hacerlo.[77]

He iniciado este capítulo con las historias de estas falsificaciones modernas no porque yo crea que el texto que me propongo discutir a continuación sea de la misma naturaleza —una falsificación realizada por un estudioso moderno con la intención de engañar al mundo académico— sino porque cada vez hay más estudiosos que sospechan que sí lo es. Por lo que a mí respecta, el jurado sigue sin pronunciar veredicto. La persona objeto de las acusaciones ya no vive y, por tanto, no puede responder a los cargos (sin duda, una de las razones por las que éstos han empezado a proliferar). Fue uno de los estudiosos del cristianismo primitivo realmente brillantes de finales del siglo XX: poseía una increíble erudición y una enorme cultura y, para decirlo con claridad, superaba intelectualmente a la mayoría de los académicos con los que se enfrentó. Y él lo sabía. Famoso por su agudo ingenio, su incapacidad para soportar con amabilidad a los necios y su ocasional crueldad, Morton Smith no era alguien con el cual cruzar espadas.

Morton Smith pasó la mayor parte de su carrera como profesor de historia antigua en la Universidad de Columbia. Sus eruditas contribu-

ciones académicas abarcan muchos campos: los clásicos griegos y latinos, el Nuevo Testamento, la patrística, el judaísmo del segundo templo, los estudios rabínicos. Pocos podrían igualar su variedad o su profundidad. No obstante, Smith es quizá más conocido por un extraordinario descubrimiento realizado en una época relativamente temprana de su carrera: el hallazgo de una carta antes desconocida de Clemente de Alejandría, un famoso padre de la Iglesia proto-ortodoxo de principios del siglo III, muchos de cuyos escritos han llegado hasta nosotros. En está nueva carta, Clemente señalaba que la iglesia de Alejandría tenía *varias* versiones del Evangelio según Marcos. Una para los cristianos en general y otra para los espiritualmente avanzados. Sin embargo, esta última había sido robada por un grupo de herejes, que habían corrompido sus enseñanzas para adecuarlas a sus ilícitas y licenciosas prácticas religiosas. Clemente había escrito la carta para explicar esta situación y señalar qué contenía la segunda versión del Evangelio de Marcos, la destinada a la élite espiritual. Al hacer esto, cita dos pasajes de esa segunda versión, pasajes que no aparecen en el Nuevo Testamento. Si la carta es auténtica, plantearía importantes preguntas para el estudio del Nuevo Testamento y la historia del cristianismo primitivo. Nos obligaría a reconsiderar nuestra interpretación de los relatos más antiguos sobre la vida de Jesús que han llegado hasta nosotros. Nos llevaría a replantear nuestra reconstrucción del Jesús histórico. Se trataría de uno de los descubrimientos más significativos del siglo XX. Si fuera auténtica.

EL DESCUBRIMIENTO

Empecemos con el relato del descubrimiento tal como nos lo cuenta Morton Smith en sus diversas publicaciones sobre el Evangelio Secreto de Marcos, en especial, en dos libros publicados quince años después del hallazgo: uno destinado al público en general, una obra magníficamente escrita que se lee como una novela policíaca, y otro destinado a la comunidad académica, un detallado análisis filológico y lingüístico del texto y su significado.[78]

En 1941, siendo un estudiante de posgrado de veintisiete años, Smith viajó a Tierra Santa con una beca de la Facultad de Teología de la

Universidad de Harvard. Desdichadamente, la guerra impedía el acceso al Mediterráneo y Smith hubo de quedarse en Jerusalén, ciudad en la que conoció a uno de los líderes de la Iglesia ortodoxa griega, que lo invitó a asistir a los servicios celebrados en la iglesia del Santo Sepulcro y, en su momento, a visitar el famoso monasterio ortodoxo de Mar Saba, a unos veinte kilómetros al sureste de Jerusalén. Fundado en el siglo V de la era cristiana, el monasterio había sido desde entonces escenario de una actividad monástica prácticamente ininterrumpida.

Mientras estuvo de visita allí, Smith contempló absorto la fascinante devoción de los monjes, que dedicaban sus vidas a la adoración de Dios y cuyos servicios comunales se iniciaban cada día seis horas antes del amanecer. Durante su visita, Smith conoció todo el lugar y, entre otras cosas, vio la biblioteca del monasterio, no muy utilizada por los monjes, para quienes el estudio no era la principal preocupación. Dos meses después, Smith regresó a Jerusalén y a su trabajo y terminó su tesis doctoral en hebreo moderno, un trabajo de verdadera erudición que luego sería traducido al inglés con el título de *Tannaitic Parallels to the Gospels* (Paralelos tannaíticos de los evangelios).[79]

Acabada la guerra, Smith regresó a Harvard, donde emprendió un *segundo* doctorado sobre la antigua Palestina. Durante este período, empezó a interesarse por los manuscritos griegos, su descubrimiento y desciframiento, y trabajó bajo la dirección de conocidos expertos en estudios clásicos. Con el tiempo, consiguió una plaza de maestro y luego otra y, finalmente, se convirtió en profesor de historia antigua en la Universidad de Columbia.

En 1958, Smith fue recompensado con un período sabático y decidió regresar a Mar Saba no ya como un joven estudiante de posgrado sino como un académico consolidado. Sus intereses se habían desarrollado con los años y ahora estaba menos preocupado por las normas del culto monástico y mucho más por la biblioteca del monasterio. Todo aquel que tenía alguna relación con el monasterio sabía que sus tesoros literarios habían sido trasladados hacia mucho a la biblioteca del patriarcado griego en Jerusalén. Sin embargo, Smith recordaba que la biblioteca de Mar Saba era un completo desorden y que su colección nunca había sido catalogada, y decidió dedicar su período sabático a la creación de un catálogo, en parte con la esperanza de encontrar algo de importancia entre los manuscritos o las antiguas ediciones impresas que todavía permanecían allí.

Smith trabajó diariamente, examinando sólo unos pocos volúmenes cada vez. No es fácil realizar un catálogo de un corpus semejante; los libros están escritos en griego y latín, algunos han perdido sus cubiertas y las páginas que señalaban los títulos y sólo leyendo fragmentos de cada uno es posible decidir qué pueden ser. Smith, sin embargo, era un hombre especialmente dotado para los idiomas y consiguió avanzar, volumen a volumen, determinando qué era cada libro y elaborando fichas para un catálogo completo. Y encontró algunos documentos interesantes y valiosos, por ejemplo, fragmentos de un manuscrito del siglo XV de una obra perdida de Sófocles, fragmentos que habían sido usados para reforzar la encuadernación de un libro de oraciones del siglo XVIII.[80] No obstante, nada de lo que halló lo preparó para el que se convertiría en el mayor descubrimiento de su vida y, podríamos asegurar, en uno de los hallazgos más significativos del siglo XX.

Hojeando las páginas de un volumen que había perdido su cubierta y página de título, pero que había reconocido como una antigua edición de los escritos de Ignacio de Antioquía, un obispo proto-ortodoxo del siglo II, Smith encontró, garabateada en las páginas en blanco del final una copia manuscrita de una carta. El texto estaba escrito en griego, en lo que parecía ser una caligrafía del siglo XVIII.[81] El manuscrito empezaba con las siguientes palabras: «De las cartas del santísimo Clemente, el autor del Stromata. A Teodoro...».

Tras descifrar esta línea, Smith comprendió que había dado con algo. Los expertos en cristianismo antiguo saben mucho acerca de «Clemente, el autor del *Stromata*». Se trata de Clemente de Alejandría, un famoso teólogo y moralista que vivió hacia el año 200 e. c., y a quien ya habíamos encontrado en el primer capítulo de este libro a propósito del Evangelio de los Egipcios y el Evangelio de Matías. Entre los varios libros que conservamos de Clemente se encuentran un libro de instrucciones éticas sobre cómo deben vivir los cristianos su vida diaria y una recopilación más o menos aleatoria de reflexiones morales y teológicas conocida con el nombre de *Stromata* («misceláneas»). Smith sabía que entre todos los textos de Clemente que han llegado hasta nosotros no se encontraba ningún tipo de correspondencia personal, ninguna carta. Por tanto, sabía que había descubierto un documento perdido perteneciente al cristianismo primitivo. ¿Cuán a menudo ocurre esta clase de cosas? Para la mayoría de los estudiosos no ocurren nunca.

Smith decidió fotografiar allí mismo las tres páginas que contenían la copia manuscrita de la carta de Clemente, pero prefirió dejar la traducción del texto completo para más tarde, pensando que si había encontrado semejante tesoro, quizá hubiera otros como él en la biblioteca del monasterio; en vista de que disponía de un tiempo limitado, no deseaba perderse nada. Por seguridad, tomó tres juegos de fotografías con su cámara. Y a continuación volvió a su trabajo de catalogación a la búsqueda de otros hallazgos significativos.

No encontró nada de importancia comparable. Y Smith, en realidad, no comprendió la verdadera importancia del manuscrito hasta más tarde, cuando tradujo la carta y descubrió cuál era su contenido. La carta está dirigida a alguien llamado Teodoro, un personaje del que ninguna otra fuente nos proporciona noticias, en respuesta a una serie de preguntas sobre una secta de cristianos primitivos tristemente célebre conocida como los carpocratianos, por su fundador Carpócrates.

De Carpócrates y sus seguidores tenemos noticias gracias a otros escritos de Clemente, a textos de su contemporáneo Ireneo, obispo de Lyon, y a escritos algo más tardíos de Hipólito de Roma.[82] Los carpocratianos fueron vilipendiados por estos autores proto-ortodoxos en particular porque se creía que la secta se dedicaba a prácticas licenciosas durante sus servicios litúrgicos, que supuestamente eran poco más que desenfrenadas orgías sexuales emprendidas bajo el disfraz de la religión. En una de sus obras Clemente señala que los carpocratianos habían inventado una teología para justificar su lascivia al proclamar que dado que Dios había hecho todas las cosas, el pueblo de Dios debía compartirlo todo. Nadie debía poseer propiedades de ningún tipo o guardar algo para sí, incluido el propio cónyuge. Por tanto, para celebrar la soberanía de Dios sobre todas las cosas, los carpocratianos promovían una especie de intercambio de parejas litúrgico en el que cada cual debía mantener relaciones sexuales con la esposa o esposo de otro durante los servicios religiosos (*Stromata* 3.2).

Ireneo, por su parte, advierte que los carpocratianos enseñaban también una extraña doctrina de la reencarnación según la cual el alma estaría atrapada en sucesivos cuerpos humanos hasta que hubiera experimentado todo aquello que el cuerpo fuera capaz de experimentar, después de lo cual sería por fin liberada. Por tanto, el camino para garantizar una pronta liberación era permitir que el cuerpo se entregara a

todo tipo de prácticas disolutas. De esta forma, afirma Ireneo, los carpocratianos tenían fundamentos religiosos para promover toda clase de experiencias corporales imaginables como parte de su plan de salvación, lo que por supuesto incluía todas las experiencias sexuales imaginables (*Contra las herejías* 1.25). En resumen, los carpocratianos no eran considerados precisamente un modelo moral.

Y ésta es la secta cristiana a la que Clemente se refiere en la carta encontrada en la biblioteca de Mar Saba. El texto comienza felicitando a Teodoro, quien aparentemente era algún tipo de líder eclesiástico, por «acallar las incalificables enseñanzas de los carpocratianos», para señalar a continuación que ellos son los herejes profetizados en las Escrituras, los habitantes de la oscuridad que, llenos de falsedad, se convierten en esclavos de sus propios deseos serviles. Luego anota que los carpocratianos reivindican la sagrada autoridad de sus enseñanzas afirmando que proceden del Evangelio de Marcos, pero que lo que en realidad han hecho es falsear y tergiversar sus palabras. Clemente procede entonces a aclarar algunos aspectos importantes del Evangelio de Marcos y mostrar cómo los carpocratianos lo han falseado.

Clemente afirma que Marcos escribió su relato sobre el ministerio público de Jesús basándose en su conocimiento del apóstol Pedro en Roma; sin embargo, en este evangelio, Marcos no divulgó las enseñanzas secretas que Jesús impartió a sus discípulos. No obstante, después del martirio de Pedro, Marcos se trasladó a Alejandría y allí redactó un segundo evangelio «más espiritual» para aquellos espiritualmente avanzados. Y aunque en él no reveló aún las más grandes enseñanzas secretas de Jesús, sí añadió nuevas historias a su evangelio original para ayudar a la élite cristiana a progresar en el conocimiento de la verdad.

Tras la muerte de Marcos, Carpócrates consiguió convencer a un anciano de la iglesia de Alejandría para que le proporcionara una copia de este evangelio secreto, que interpretó de acuerdo con sus abominables doctrinas y que modificó, lo que es todavía peor, para añadir sus propias enseñanzas. En otras palabras, según la carta había al menos tres versiones del Evangelio de Marcos disponibles en Alejandría: el evangelio original (probablemente el Marcos que hemos llegado a conocer a través del canon); un evangelio secreto, que Marcos habría compuesto para la élite espiritual; y un evangelio carpocratiano, repleto de las falsas enseñanzas del licencioso hereje.

Y aquí viene la parte más significativa: a continuación Clemente cita dos pasajes del segundo y secreto Evangelio de Marcos. En este caso, suponemos, nos encontramos frente a dos relatos muy antiguos sobre Jesús, relatos que no aparecen en ninguna otra fuente y que estuvieron perdidos hasta la reaparición de la carta. Clemente anota que el primer pasaje se encontraba inmediatamente después de lo que hoy es Marcos 10:34, y dice lo siguiente:

> Llegaron a Betania y había allí una mujer cuyo hermano había muerto. Ella vino y se postró ante Jesús, diciendo: «Hijo de David, ten piedad de mí». Pero sus discípulos la reprendieron. Jesús se enfadó con ellos y la acompañó al jardín donde se encontraba la tumba.
>
> Inmediatamente se escuchó un grito procedente de la tumba. Jesús se acercó y retiró la piedra que cubría la entrada de la tumba. E inmediatamente fue a donde el joven estaba, él estiró su mano y lo levantó agarrándolo de la mano.
>
> El joven lo miró fijamente y lo amó; y comenzó a suplicarle que se quedara con él. Cuando salieron de la tumba, fueron a la casa del joven, que era rico.
>
> Y después de seis días Jesús le dio una orden. Y cuando se hizo tarde el joven vino a él, vistiendo un lienzo sobre su cuerpo desnudo. Permaneció con él esa noche, para que Jesús le enseñara el misterio del Reino de Dios. Cuando se levantó, regresó al otro lado del Jordán.

Fue esta historia, recién recuperada por Smith, la que causó mayor conmoción. Aunque el relato es similar a algunas historias de los evangelios canónicos, como la resurrección de Lázaro en Juan 11 o el episodio del joven rico en Marcos 10, hay diferencias significativas. Y algunos estudiosos, en particular el mismo Smith, han señalado que algunas de esas diferencias, especialmente hacia el final, sugieren un claro trasfondo de erotismo homosexual. Jesús conoce a un joven que lo ama y que se presenta ante él vistiendo únicamente un lienzo sobre su cuerpo desnudo, y luego pasa la noche a su lado enseñándole los misterios del Reino. ¿De qué va todo esto?

Antes de discutir la interpretación propuesta por el propio Smith (que fue la que condujo al escándalo que acompañó inicialmente a su descubrimiento), debemos repasar qué decía Clemente sobre el texto. Tras citar el pasaje, Clemente cita unas palabras por las que Teodoro ha

preguntado, palabras que evidencian con claridad las insinuaciones de erotismo homosexual ya anotadas. No obstante, Clemente insiste con firmeza en que esas palabras no pertenecen al Evangelio Secreto de Marcos *sino a la versión corrupta de Carpócrates. Las palabras son: «Hom*bre desnudo con hombre desnudo».

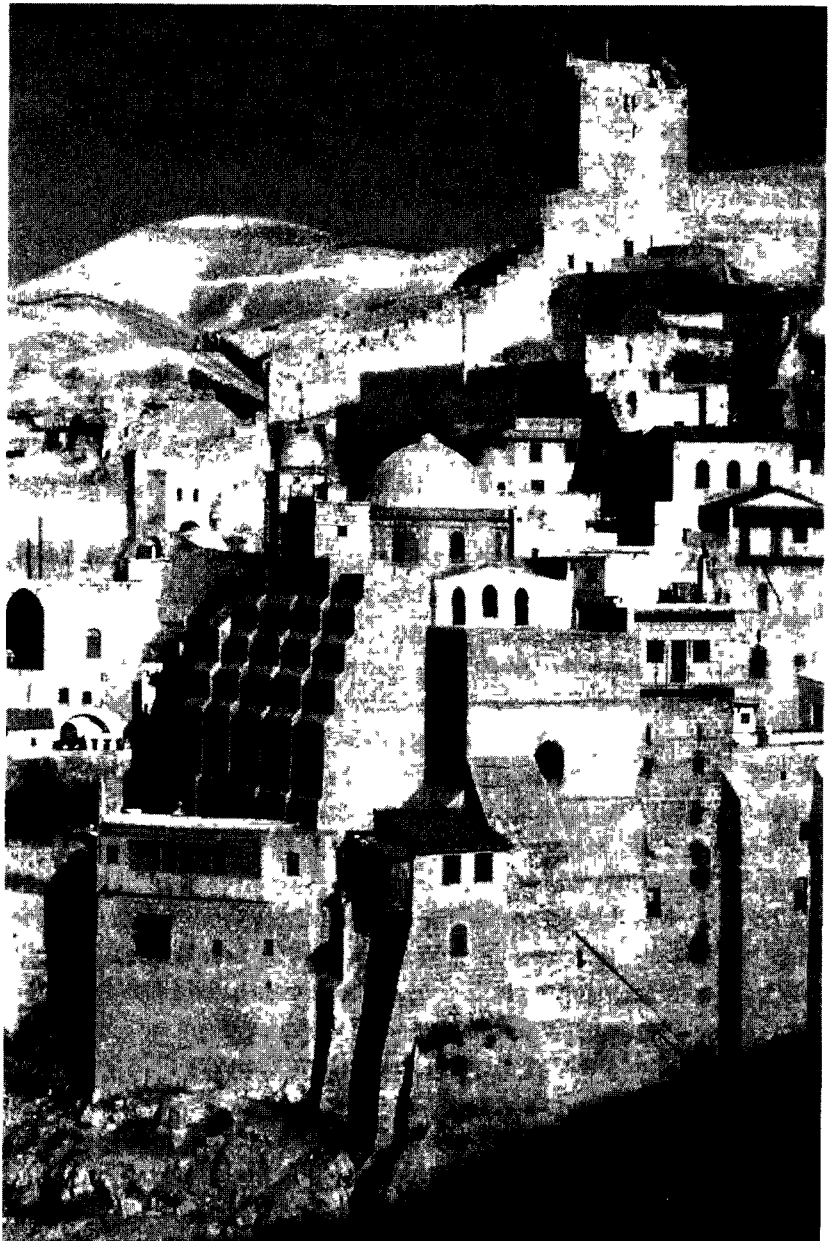
Después de todo esto, el último pasaje del Evangelio Secreto citado por Clemente es un poco decepcionante. Clemente señala que después de Marcos 10:46 venía otra adición que simplemente decía: «Y la hermana del joven que Jesús amaba estaba allí, junto con su madre y Salomé. Y Jesús no las recibió».

La carta continúa señalando que otros pasajes sobre los que Teodoro ha preguntado (pero que no son citados) son falsificaciones, y concluye diciendo: «*Ahora, la verdadera interpretación conforme con la* verdadera filosofía...» Punto en el que el texto termina abruptamente. No sabemos qué dijo Clemente a continuación.

La autenticacion e interpretación de la carta

Durante los siguientes quince años Morton Smith dedicó gran parte de sus investigaciones a estudiar este descubrimiento. En términos muy amplios, su trabajo consistió en establecer la autenticidad de la carta y determinar el significado de los pasajes del Evangelio Secreto de Marcos citados en ella. En 1973, publicó los resultados de su labor en dos libros, el primero era una explicación del hallazgo destinada al público no especializado, llena de interesantes anécdotas y cuya lectura todavía resulta provechosa, *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*, el otro era un completo informe de investigación destinado a los expertos en la materia, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, una obra de increíble erudición pero inaccesible para quienes no posean el necesario conocimiento de lenguas antiguas y carezcan de una amplia experiencia en el ámbito de los estudios sobre el cristianismo primitivo.

Con respecto a la autenticación de la carta, había varias preguntas que debían ser planteadas y que aún hoy resultan vigentes. ¿Fue la carta realmente escrita en las páginas en blanco del libro por un escriba en el siglo XVIII? Y en tal caso, ¿disponía éste de una copia fragmentaria de



El monasterio de Mar Saba donde Morton Smith realizo su extraordinario descubrimiento

la carta de Clemente? ¿Se trataba de una auténtica carta de Clemente o de una falsificación? Si la carta fue efectivamente escrita por Clemente, ¿en verdad conoció él dos o tres versiones del Evangelio de Marcos en la comunidad cristiana de Alejandría? Y si las conoció, ¿tenía razón al pensar que tanto el Marcos canónico como el Marcos secreto eran obra del mismo autor? Es decir, ¿estaba en lo cierto Clemente al afirmar que el Marcos secreto era una ampliación del Marcos canónico? ¿O es posible que lo que consideraba el Marcos secreto fuera en realidad la versión original del evangelio y que las historias en cuestión fueron eliminadas por escribas a los que no les gustaban sus implicaciones (su trasfondo homosexual posiblemente) y que, al hacerlo, crearon el Marcos que hoy tenemos en el Nuevo Testamento?

Estas preguntas tenían que ser respondidas incluso antes de que Smith pudiera proceder a interpretar los pasajes del Evangelio Secreto de Marcos citados por Clemente. Lo primero que había que establecer era que la carta había sido escrita por un escriba en el siglo XVIII en las páginas en blanco del libro encontrado en Mar Saba. El libro mismo, descubrió Smith después, era una rareza. Una investigación adicional demostró que se trataba de una edición de las cartas de Ignacio publicada en el siglo XVII por el impresor holandés Isaac Voss. Ignacio fue un famoso obispo proto-ortodoxo de Antioquía, Siria, que murió poco después de que la mayoría de los libros del Nuevo Testamento hubieran sido escritos. Él mismo es un personaje intrigante: los escritos que poseemos son todos cartas que redactó deprisa mientras era conducido a su martirio en Roma, donde sería arrojado a las bestias en el circo. Voss publicó su particular edición de las cartas de Ignacio en el año 1646, una edición bastante especial por cierto. A lo largo de la Edad Media había *trece* o más cartas que circulaban bajo el nombre de Ignacio, incluida una supuestamente escrita para nada más y nada menos que la madre de Jesús, la virgen María. Sin embargo, a principios del siglo XVII, los estudiosos habían empezado a pensar que algunas de estas cartas, sino todas, eran en realidad falsificaciones. Los debates al respecto fueron bastante acalorados porque las cartas defendían la práctica de tener un obispo para cada Iglesia, y como en ese momento puritanos y anglicanos discutían la legitimidad teológica del cargo de obispo en la Iglesia de Inglaterra, la correspondencia de Ignacio apoyaba la idea anglicana de que *siempre* había habido obispos en las iglesias, desde el principio. Uno

de los más importantes participantes en este intercambio fue el joven John Milton, años antes de que empezara a escribir el *Paraíso perdido*. Ferviente puritano, Milton insistió en que las cartas de Ignacio eran en realidad falsificaciones. El mundo académico se volvió contra él cuando se demostró que aunque algunas de las cartas de Ignacio fueran falsas, no todas lo eran y que unas, sin duda, eran auténticas.[83]

La edición de 1646 de Isaac Voss fue la primera que recogió sólo las cartas auténticas en su original griego y excluyó todas las falsificaciones.[84] Fue en una copia de este libro donde Smith encontró la carta de Clemente. Es evidente que la carta no pudo ser escrita en las páginas finales del volumen antes de que éste fuera publicado; y por tanto, esta copia de la carta no podía ser anterior a la segunda mitad del siglo XVII. Sin embargo, ¿cómo podía establecerse una fecha más precisa?

Smith no podía mostrar a los paleógrafos el libro en sí, que todavía se encontraba en Mar Saba, pero tenía las fotografías. Y se las mostró a varios expertos, la mayoría de los cuales consideró que el estilo de la caligrafía era efectivamente del siglo XVIII. No obstante, también hubo discrepancias: algunos consideraron que la caligrafía era de finales del siglo XVII, otros pensaban que era de principios del siglo XIX, y otros más pensaban que la forma de algunas letras era extraña, como si el escriba que la copió hubiera sido influido por los estilos de escritura occidentales. Con todo, la mayor parte estaba de acuerdo: se trataba de un estilo de escritura griega del siglo XVIII, cincuenta años arriba o abajo. El escriba, fue la opinión generalizada, había sido un estudioso que habría escrito el texto de forma apresurada.

La siguiente pregunta era si el copista realmente había reproducido una carta auténtica de Clemente de Alejandría. No es difícil creer que un escriba del siglo XVIII hubiera tenido a su disposición una copia fragmentaria de una carta antigua —posiblemente una hoja suelta en una biblioteca célebre por los famosos textos que albergaba—, y que antes que descartarla, decidiera preservar su contenido copiándolo en las únicas páginas que encontró para ello, las páginas en blanco al final del libro que tenía a mano. Pero, ¿cómo puede alguien establecer que la carta era de Clemente y no de, por decir algo, un falsificador fingiendo ser Clemente cientos de años después (y quien, en tal caso, habría logrado engañar al escriba del siglo XVIII que copió el texto)? El primer paso de Smith fue mostrar la carta a académicos expertos en Clemente que ha-

bían dedicado sus vidas a estudiar la obra de éste y que reconocerían un nuevo trabajo suyo simplemente a partir de su asunto y estilo de escritura. Cuando hizo esto, la mayoría de los expertos estuvieron de acuerdo en que la carta era muy similar a algo que Clemente hubiera podido escribir. Si alguien había falsificado el texto, había logrado componer un texto muy creíble.

La única forma de tener una mayor certeza es realizar una cuidadosa comparación punto a punto del vocabulario, el estilo, la forma de expresión y las ideas de la carta con el vocabulario, estilo, forma de expresión e ideas de otras obras de Clemente. No es necesario decir que ésta no es una tarea sencilla, y que tampoco es el tipo de trabajo que la mayoría de la gente se esforzaría por realizar. Pero Smith lo hizo. Palabra por palabra. Fue un trabajo lento, arduo y meticuloso que requirió muchos años. Los resultados están expuestos en el volumen dirigido a la comunidad académica y son impresionantes.

Es posible verificar que el vocabulario y estilo de la carta son los de Clemente gracias a que los estudiosos han dedicado grandes esfuerzos a realizar trabajos similares con muchos de los autores más importantes del cristianismo primitivo. En particular, a principios del siglo XX, un experto alemán llamado Otto Stahlin publicó una edición crítica de las obras de Clemente en cuatro volúmenes, basada en un cuidadoso análisis de todos los manuscritos de su obra conservados. El último volumen de *Clemens Alexandrinus* apareció en 1936 e incluía índices detallados de todo el material y un completo vocabulario en el que se indicaba la frecuencia con la que cada palabra aparecía en los escritos de Clemente. Realizar este trabajo no era una tarea fácil en una época en la que no se disponía de ordenadores. Pero Smith pudo utilizar ésta y otras fuentes similares para determinar si su hallazgo seguía el estilo de escritura de Clemente y empleaba su vocabulario característico y, también, si utilizaba vocabulario que no era típico en él.

El resultado final es que la carta se parece *muchísimo* a algo que Clemente hubiera podido escribir. De hecho, parece tan obra de Clemente que sería casi imposible imaginar que alguien diferente hubiera sido capaz de escribirla antes de que estuviera disponible el tipo de herramientas elaboradas por los modernos estudiosos de su obra como Stahlin. El veredicto de Smith fue que la carta había sido realmente escrita por Clemente de Alejandría.

¿Y qué ocurre con las citas del Evangelio Secreto de Marcos? ¿Es realmente verosímil que éstas provengan de una edición del Evangelio de Marcos diferente a la que al final llegaría a formar parte del canon?

Lo primero que es necesario señalar frente a este hecho es que no resulta para nada inverosímil que el Evangelio de Marcos circulara en diferentes versiones. De hecho, *sabemos* que lo hizo, dado que tenemos varios manuscritos del Evangelio de Marcos, así como de los demás libros del Nuevo Testamento, y ninguno de éstos es exactamente idéntico a los otros en todos sus detalles. En cada uno, hay un versículo u otro que no utiliza las mismas palabras. Y algunas de las diferencias resultan significativas. Por ejemplo, cuando Jesús es abordado por un leproso que desea ser curado (Marcos 1:41) algunos de los manuscritos más antiguos que se conservan no dicen que Jesús sienta compasión (como dice la mayoría de los textos) sino que se enfada. Ésta, por supuesto, es una versión bastante diferente de la historia.

Todavía más relevante es el hecho de que los últimos doce versículos de Marcos —en los que Jesús se aparece a sus discípulos después de la resurrección y les dice que prediquen el evangelio a todas las naciones y afirma que quienes creen en él hablarán en extrañas lenguas, agarrarán serpientes con sus manos y beberán veneno sin temor a sus efectos— no aparecen en los manuscritos más antiguos y mejor conservados de este evangelio. En vez de incluir este sorprendente y extraordinario final, esos manuscritos finalizan en Marcos 16:8, cuando se dice a las mujeres que han acudido al sepulcro que Jesús ha sido resucitado y se les ordena informar a Pedro, pero ellas se marchan corriendo y no dicen nada a nadie «porque tenían miedo». Y ahí termina la historia. Para muchos lectores este final es todavía más sorprendente y extraño que el otro, puesto que aquí no se relata que Jesús se aparezca a sus discípulos después de su resurrección.

En todo caso, el hecho es que en la Iglesia primitiva el Evangelio de Marcos circulaba en diferentes versiones, que eran leídas por personas diferentes en lugares diferentes. Esto significa que no hay nada inverosímil en la afirmación según la cual en una ciudad grande como Antioquía había dos versiones de este evangelio.

Ahora bien, ¿las dos citas del Evangelio Secreto que aparecen en la carta de Clemente habían sido realmente escritas por el autor del Evangelio de Marcos? Una vez más, estamos ante una cuestión de vocabula-

rio, estilo, formas de expresión y teología. Un análisis cuidadoso de las citas evidencia que estos pasajes no están escritos en el estilo de Clemente y, en cambio, sí en uno muy parecido al que emplea Marcos en el Nuevo Testamento.

¿Cuál fue entonces la primera versión: el Evangelio Secreto o el Marcos canónico? En este punto Smith propuso un importante giro, pero se trata de un giro que ha demostrado ser capaz de convencer a varios otros estudiosos. Smith sostuvo que las citas que según Clemente pertenecían a la segunda edición del evangelio, esto es, al Evangelio Secreto, en realidad formaban parte del Evangelio de Marcos original, pero que habían sido suprimidas por posteriores escribas. Esto significa que, en términos técnicos, ambas versiones no fueron obra del mismo autor. Marcos escribió una versión extensa que luego fue acortada por los escribas que más tarde se encargaron de copiar el texto.[85] Clemente no comprendía la verdadera relación entre estas dos versiones.

La versión corta, la que encontramos en el Nuevo Testamento, posee algunas características interesantes que podrían ser explicadas por el hecho de que la versión larga era la original, y éste es uno de los argumentos que Smith y otros estudiosos han señalado para respaldar su punto de vista. Empecemos por la segunda cita. Clemente señala que ésta aparecía después de la primera parte de Marcos 10:46: «Llegan a Jericó. Y cuando salía de Jericó acompañado de sus discípulos...». Hay varias razones por las que este versículo resulta extraño. ¿Por qué dice que «llegan a Jericó» sin indicar a continuación que sucedió allí? En otras palabras, ¿para que mencionaría Marcos la llegada a un pueblo si acto seguido quienes han llegado se marchan sin haber hecho nada allí? ¿Y por qué dice el texto que (ellos) «llegan» y luego que (él) «salía ... acompañado de sus discípulos»? ¿Por qué no se limita a decir que (ellos) llegan y (ellos) salen? Puede parecer que éstas son cuestiones menores, pero son el tipo de detalles que deberían hacernos titubear.

Adviértase lo que ocurre cuando insertamos en este relato el pasaje citado por Clemente. Llegan a Jericó. Jesús encuentra a tres mujeres pero se niega a verlas (ésta no es la primera vez que en el Evangelio de Marcos Jesús parece comportarse con cierta rudeza, véase Marcos 3:31-35). A continuación él y sus discípulos se marchan. El pasaje parece ahora más claro y los pequeños problemas de detalle han desaparecido.

Consideremos ahora la otra cita del Evangelio Secreto que nos pro-

porciona Clemente. Quienes estudian la versión canónica del Evangelio de Marcos siempre se han sentido desconcertados por un pasaje que aparece cerca del final, cuando Jesús es arrestado en el huerto de Getsemaní. En el momento en que los soldados arrestan a Jesús, todos sus discípulos huyen; sin embargo, hay alguien más allí, un «joven» que está «cubierto sólo con un lienzo» y quien tras ser detenido por los guardias consigue escapar «desnudo», dejando el lienzo atrás (Marcos 14:51-55). ¿Quién *es* este seguidor de Jesús nunca antes mencionado? ¿Qué estaba haciendo en Getsemaní? ¿Y por qué estaba cubierto sólo con un lienzo? A lo largo de los siglos, los intérpretes han planteado un sinfín de posibles respuestas a estas preguntas, pero nunca se ha alcanzado un consenso al respecto.[86]

No obstante, si introducimos el largo pasaje del supuesto Evangelio Secreto, todo ello adquiere sentido, puesto que en esa historia también aparece un joven que se presenta ante Jesús vistiendo sólo un lienzo sobre su cuerpo desnudo. Se trata de alguien a quien Jesús ha resucitado de entre los muertos y que se ha convertido en su seguidor. Es a este a quien, por un momento, los soldados detienen en el huerto. Por tanto, quizá el pasaje formaba originalmente parte del Evangelio de Marcos.

Pero Smith fue aún más lejos. El pasaje no sólo pertenecía originalmente a Marcos, sino que era clave para entender el ministerio del Jesús histórico. Smith desarrolló una interpretación del texto que, al final, dejó sin aliento a la mayoría de los estudiosos y enfureció a muchos. Según Smith, este pasaje refleja una práctica real del Jesús histórico. Sabemos por otras fuentes antiguas que muchos consideraban a Jesús un «mago». En el mundo antiguo, ser un mago no era ser alguien que, como David Copperfield en nuestros días, puede realizar trucos de ilusionista con espejos y artilugios sofisticados. Un mago era alguien que podía de verdad manipular las leyes de la naturaleza gracias a poderes místicos que lo vinculaban al ámbito de lo divino.

Para Smith, Jesús había sido realmente un mago. De hecho, escribió otro libro dedicado al asunto, titulado de manera bastante apropiada *Jesús el mago*. Y esta identificación tiene una estrecha relación con el texto del Evangelio Secreto. Smith está impresionado, lo que resulta muy comprensible, por el hecho de que el joven se presenta a Jesús vestido sólo con un lienzo sobre su cuerpo desnudo. Esto sugiere la idea de alguien que llega para ser bautizado, dado que en la Iglesia primitiva la

gente era bautizada desnuda (tras desprenderse de los vestidos utilizados durante la ceremonia). Ahora bien, ninguno de los evangelios sinópticos, Mateo, Marcos o Lucas, señala que Jesús bautizara a las personas. Sin embargo, el Evangelio de Juan indica que *podría* haberlo hecho (Juan 3:22; 4:1-2).[87] Además, al referirse al bautismo el apóstol Pablo sostiene que durante éste las personas de alguna manera se «unen» con Cristo (Romanos 6:1-6). ¿Es éste un punto de vista que Pablo creó por sí mismo tras la muerte de Jesús? No, sostiene Smith, éste era un punto de vista que los seguidores de Jesús conocían antes de su muerte, porque era su propio punto de vista. Jesús mismo bautizó y en ese bautismo la gente se unió con él.

Este estar unidos con Jesús guarda alguna relación con el Reino de Dios porque el texto del Evangelio Secreto señala que el joven pasó la noche entera con Jesús para que éste lo instruyera sobre el Reino. Smith considera que éste es un dato histórico sobre Jesús: quienquiera que fuera bautizado por Jesús experimentaba una unión espiritual con él que implicaba realizar a su lado una viaje mágico al Reino de Dios, tener una visión del Reino. Además, este viaje no era simplemente alguna forma de éxtasis espiritual. De ninguna manera. Para Smith, esta experiencia mística del reino permitía a las personas «liberarse de las leyes que gobiernan el mundo inferior». De hecho, «el liberarse de las leyes puede haber llevado a que se completara la unión espiritual con la unión física». En otras palabras, cuando Jesús bautizaba a un hombre su unión espiritual culminaba en una cópula física. Smith manifiesta cierta incertidumbre en relación con las ceremonias que implicaban esta unificación de Jesús y el hombre que había bautizado, pero señala en una de sus notas al pie que «probablemente también había manipulación física; los relatos sobre los milagros de Jesús nos ofrecen numerosos ejemplos del uso de sus manos».[88]

Las manos del sanador adquieren aquí un significado completamente nuevo. En el fragmento de Clemente, Smith descubre que Jesús era un mago que mantenía relaciones sexuales con los hombres que bautizaba.

No es mi intención discutir de forma detallada los distintos aspectos de la interpretación del Evangelio Secreto propuesta por Morton Smith. La mayoría de los expertos consideraron su explicación, a lo sumo, poco convincente; y algunos, como era fácilmente predecible, se sintieron indignados. A Smith parecía encantarle.

Se ha señalado, con cierta razón, que el texto no dice nada sobre el uso de la magia por parte de Jesús. El texto, además, no contiene ninguna mención del bautismo. No existe en él ninguna palabra sobre una visión extática o unión espiritual con Jesús, por no hablar de la posibilidad de mantener relaciones sexuales con el Hijo de Dios. Algunos críticos concluyeron que Smith había encontrado en el texto lo que él había puesto, y no dejaron de advertir que el autor había estado interesado en visiones extáticas, viajes celestiales, moralidad libre de normas y Jesús el mago años antes de que publicara sus libros sobre el Evangelio Secreto.[89] Y, como era previsible, otros estudiosos interpretaron el pasaje de manera diferente. Algunos, por ejemplo, lo consideraron un pastiche que aprovecha otros relatos evangélicos y, por ejemplo, toma prestadas frases de los evangelios de Marcos y Juan (el joven rico; la resurrección de Lázaro), y propusieron que se trataba de una historia posterior erróneamente atribuida a Marcos, una historia que simplemente da cuenta de otro relato en el que Jesús resucita a alguien de entre los muertos y le enseña los misterios del Reino (cf. Marcos 4:10-12).[90]

Con todo, hay algunos detalles en particular que es necesario tener en cuenta. ¿Por qué enfatiza el texto el hecho de que el joven estaba completamente desnudo bajo el lienzo y que Jesús pasó la noche con él?

La cuestión de la falsificación

Más que intentar responder a esta última pregunta, me interesa volver a la anterior. ¿Es esta carta un escrito auténtico de Clemente? Y si no es así y se trata de una de una falsificación, ¿quién la falsificó?

Lamento decir que no puedo ofrecer una respuesta definitiva al respecto, y las razones para ello serán evidentes a continuación. No obstante, para empezar, debo subrayar que la mayoría de los expertos a los que Smith acudió durante su investigación quedaron convencidos de la autenticidad de la carta, y que probablemente una mayoría algo más reducida estaba de acuerdo en que las citas del Evangelio Secreto provenían de verdad de una versión de Marcos. Ésta, además, continúa siendo la opinión mayoritaria en nuestros días. Ahora bien, nunca ha habido un consenso absoluto. Algunos estudiosos piensan que la carta es una falsificación, bien sea de la Edad Media o de la era moderna. Hay

quienes desde el principio sospecharon que Smith mismo fue el falsificador. En los últimos años, el número de quienes piensan así parece estar aumentando o, al menos, éstos han empezado a pronunciarse con más frecuencia ahora que Smith no está para responder.[91]

Entre los primeros que dudaron de la autenticidad de la carta se encuentra uno de los grandes estudiosos de la antigüedad cristiana del siglo XX, el propio profesor de Smith en la Universidad de Harvard, Arthur Darby Nock, una de los pocos en este ámbito que probablemente podía afirmar su superioridad intelectual sobre Smith en algunas de sus áreas de conocimiento. Nock fue uno de los primeros estudiosos a los que Smith mostró sus fotografías. Y Nock quedó muy impresionado e incluso sorprendido por lo que leyó. Sin embargo, al final de su vida su instinto —Nock era famoso por él— le decía que no, que no se trataba de una carta auténticamente clementina. Desde su punto de vista, la carta era un caso de «mistificación por la mistificación», es decir, una falsificación realizada por alguien para ver si podía salirse con la suya. Pero Nock evidentemente no pensaba que hubiera sido obra de un falsificador moderno y mucho menos de Smith. Otros pensaron lo contrario.

Existen varios aspectos a tener en cuenta. El primero es casi tan sorprendente como el descubrimiento mismo y ha sido fuente de encendidos enfrentamientos prácticamente desde su anuncio. Desde que Smith tomó sus fotografías, ningún otro experto ha conseguido someter el libro a un examen cuidadoso y controlado.

No hay duda de que el libro existe. No hay duda de que Smith fotografió las páginas relevantes. No hay duda de que la carta está escrita en griego en una caligrafía empleada en el siglo XVIII. No hay duda de que el estilo del texto es el de Clemente. Y no hay duda de que las citas del Evangelio Secreto de Marcos son muy similares a Marcos. Pero nadie ha examinado el libro con cuidado.

¿Y cuál es el problema? A fin de cuentas, ¡tenemos las fotografías! El problema es que la única manera de saber si un contemporáneo ha falsificado el texto es disponer del manuscrito para su análisis. A nivel más básico, hasta que no haya un análisis químico de la tinta, no podemos saber en verdad si el texto fue escrito hacia 1750 o hacia 1950.

Si resulta que en verdad es una falsificación moderna se trataría de una proeza increíble. Para realizar esta falsificación, alguien habría tenido que imitar un estilo de caligrafía griega del siglo XVIII y componer un

texto tan similar a los de Clemente que pudiera engañar a los expertos que han dedicado su vida a estudiarlo, así como crear citas de un pasaje antes desconocido de Marcos que sean tan parecidas a Marcos que puedan engañar a los expertos que han dedicado su vida a estudiarlo. Si se trata de una falsificación, se trata de una de las mayores obras de erudición del siglo XX, realizada por alguien que invirtió una extraordinaria cantidad de trabajo en ella.

Sin embargo, falsificar la carta no habría sido algo imposible. De hecho, lo que nos parece más increíble a la mayoría de los estudiosos es que alguien pudiera imitar una caligrafía griega del siglo XVIII, y esto, en realidad, no es para nada algo imposible. Desde el Renacimiento tenemos noticias de numerosos falsificadores que aprendieron por sí mismos diferentes estilos de escritura griegos y latinos para crear documentos que engañaron a los expertos durante años. Y es probable que la autenticidad de algunos de esos documentos falsos todavía no haya sido puesta en duda. En las décadas de 1850 y 1860, un estudioso griego llamado Constantine Simonides logró colar docenas de falsificaciones de textos antiguos (incluidos algunos jeroglíficos) y consiguió amasar una pequeña fortuna con ellas. Durante un buen tiempo, logró incluso convencer a un significativo número de personas de que, de hecho, había falsificado el famoso manuscrito de la Biblia conocido como Codex Sinaiticus, descubierto por el gran cazador de manuscritos Constantine Tischendorf en el monasterio de Santa Catalina, en el monte Sinaí. Éste era el manuscrito más importante del Nuevo Testamento descubierto en el siglo XIX, y Simonides llegó a afirmar que era obra suya. Y era tan bueno en su oficio, como era del dominio público, que diferentes asociaciones de eruditos repartidas por toda Inglaterra se dedicaron durante meses a discutir el mérito de sus declaraciones.[92]

Cualquiera dotado de la habilidad y paciencia necesarias puede aprender a imitar un estilo de escritura.[93] Además, es necesario señalar que en el caso de la carta de Clemente no se trataría de imitar la caligrafía de un escriba en particular sino sólo una caligrafía que resultara parecida a otras del siglo XVIII. En conclusión: sin examinar la tinta del manuscrito no tenemos forma de establecer si un texto que emplea una caligrafía del siglo XVIII fue realmente escrito en esa época.

Sin embargo, no pretendo afirmar que el libro del que procede la carta *nunca* haya estado disponible (aunque esto es lo que invariablemente

sostienen los expertos en la materia). Ya sea en publicaciones de prestigio o en versiones populares en Internet, prácticamente todos los que discuten la autenticidad de la carta de Clemente señalan que con excepción de Smith ningún otro académico occidental ha podido ver el libro. Esto, como tuve oportunidad de comprobar, no es cierto. En una de esas extrañas coincidencias de la historia, la misma tarde que terminé el primer borrador de este capítulo conocí al último experto occidental que ha visto el libro.

Me encontraba en una reunión social en casa de mi colega Elizabeth Clark y allí estaba también un estudioso llamado Guy Stroumsa, profesor de religiones comparadas en la Universidad Hebrea de Jerusalén y respetado experto en la historia del cristianismo primitivo. Stroumsa estaba en la ciudad visitando a su hija, que acababa de iniciar un doctorado en estudios clásicos en la Universidad de Duke. La reunión había sido organizada alrededor de la visita de Stroumsa. Éste dio una pequeña charla (sobre Clemente de Alejandría, precisamente) y luego tuvimos una cena ligera y pudimos conversar. Aunque no nos conocíamos personalmente, cada uno conocía el trabajo del otro. Le conté que estaba escribiendo un libro sobre cristianismos perdidos y que acababa de terminar el capítulo dedicado al Evangelio Secreto de Marcos. Stroumsa me dejó estupefacto —a mí y a todos los demás— al contar que años atrás había seguido el rastro del libro y conseguido verlo con sus propios ojos. Podía confirmar que la carta se encontraba en las páginas finales (algo que, por supuesto, nadie ponía en duda), pero sospechaba que nadie la había vuelto a ver desde entonces.

De inmediato dejé de beber y empecé a escuchar. En 1976, siendo estudiante de posgrado, Stroumsa se encontró un día debatiendo sobre el Evangelio Secreto de Marcos con David Flusser, su maestro en Jerusalén y un profundo conocedor del Nuevo Testamento y el judaísmo primitivo. Flusser pensaba que la carta probablemente era una falsificación. Stroumsa propuso que intentaran encontrarla, a fin de cuentas, el monasterio se hallaba a sólo cuarenta y cinco minutos en coche. Una vez tomada la decisión, llamaron a otro profesor y a un monje ortodoxo griego relacionado con el monasterio que en esa época se encontraba realizando un doctorado en la universidad (y quien, por decirlo de algún modo, podría abrirles las puertas cuando llegaran a Mar Saba), se apretujaron en el carro de Stroumsa y salieron hacia el monasterio.

La biblioteca donde casi dieciocho años antes Smith había realizado su trabajo de catalogación estaba ubicada en la habitación más alta de la torre y se encontraba llena de polvo. Y Stroumsa sospechó que después de Smith nadie había entrado allí. Los monjes no estaban por la labor de leer los complicados volúmenes almacenados en este remoto lugar. Libro por libro, el grupo comenzó su búsqueda de una edición de las cartas de Ignacio con un texto manuscrito en las páginas finales. Después de unos quince minutos, hallaron el libro en uno de los estantes, justo donde Smith lo había dejado.

Los estudiosos convencieron a los monjes de que les permitieran llevar el libro hasta la biblioteca del patriarcado griego en Jerusalén, donde podrían encontrar alguien que pudiera realizar el análisis químico de la tinta. Sin embargo, tras conseguir llevarse el libro, las cosas resultaron ser un poco más complicadas de lo que habían imaginado. Nadie en la Biblioteca Nacional tenía capacidad de llevar a cabo las pruebas necesarias; y alguien informó a Stroumsa de que el único organismo que podría hacerlo era el departamento de policía. Cuando éste se lo contó al bibliotecario que tenía el libro, la respuesta fue: «No, gracias». Los cristianos ortodoxos griegos no estaban dispuestos a entregar una de sus preciadas posesiones —leyeran o no leyeran el libro, éste era todavía uno de los sagrados volúmenes de su biblioteca— a las autoridades israelíes (judías). Eso ponía punto final al asunto.

Algunos años más tarde, alguien contó a Stroumsa el rumor de que la carta de Clemente había sido arrancada del libro para «ponerla bajo custodia». Stroumsa llamó al encargado de la biblioteca del patriarcado griego, quien confirmó la veracidad del rumor: la carta había sido arrancada, él mismo lo había hecho. Y no sabía dónde podrían estar las páginas ahora.

Éste es el final de la historia. ¿Escondió el encargado de la biblioteca las páginas para impedir que los investigadores se dedicaran a revolver las preciadas posesiones de los monjes en búsqueda de evangelios perdidos? ¿O acaso las quemó para librarse de ellas? ¿Dónde se encuentran? ¿Existen todavía? Lamento tener que decir que en este momento no parece existir nadie que lo sepa. Quizá eso cambie algún día. Lo que es seguro es que nadie ha examinado el libro con cuidado. Y es posible que nunca nadie consiga hacerlo.

Hay varias cuestiones que deben ser consideradas al reflexionar sobre la posibilidad de que la carta de Clemente sea una falsificación. Cuando Smith fue acusado por primera vez por no haber protegido el libro, él señaló con bastante razón que la conservación del volumen no era asunto suyo. Asumía que éste se encontraba aún en la biblioteca en la que lo había hallado. Una respuesta suficientemente razonable. Con todo, hay motivos adicionales para interrogarse al respecto. Smith era un erudito brillante que dedicó quince años de su vida a verificar el estilo de Clemente. Sabía muchísimo sobre falsificaciones. Y sabía que la única manera de certificar la autenticidad de un documento era examinar el documento mismo. Incluso en caso de que uno no esté autorizado a realizar pruebas químicas sobre él, es posible observar con sumo cuidado lo que no aparece en las fotografías, en especial aquéllas tomadas con una cámara común de la década de 1950: pequeñas marcas sobre las páginas, hendiduras que indiquen dónde la pluma inició el trazo y en qué punto se detuvo, diminutos flujos de tinta sobre las líneas y otras características similares. Muchas veces se ha descubierto una falsificación sólo mediante un minucioso análisis de las características físicas del espécimen. Sin embargo, nadie ha podido verificar este documento en particular. Y uno no puede evitar preguntarse por qué Smith no regresó para echarle un vistazo. Él era un experto en manuscritos. Sabía a qué había que prestar atención. Sabía que no había realmente examinado las páginas, digamos, con lupa, sino que se había limitado a fotografiarlas y continuar con su labor. ¿Por qué dedicar tantos años a verificar un texto sin dar el paso más importante?

Para establecer con absoluta certeza que el texto fue realmente escrito en el siglo XVIII, necesitaríamos examinar el manuscrito. Dado que no lo tenemos, debo señalar varias cuestiones importantes que han sido planteadas por estudiosos que ven con escepticismo las afirmaciones de Smith (y no sólo su interpretación) y añadir algunas de mi propia cosecha.

Si ésta es una auténtica carta de Clemente, ¿por qué ninguna fuente antigua se refiere a ella? Es evidente que existen numerosos escritos antiguos a los que nunca se hace referencia en otros escritos, pero uno podría pensar que un documento de tal importancia debería haber sido

conocido por *alguno* de los cazadores de herejías cristianas de la antigüedad.

¿Cómo es que el mismo Clemente nunca mencionó en sus otros escritos la carta, el Evangelio Secreto de Marcos o su corrupción por parte de los carpocratianos? En los escritos de Clemente que conocemos, se habla bastante de los carpocratianos, cuyas opiniones Clemente ataca y cuyas atroces prácticas describe con detalle. ¿Por qué no menciona entonces el Evangelio Secreto que éstos han falsificado?

¿Por qué la carta plantea una posición diferente respecto de la élite espiritual de la que Clemente adopta en sus demás escritos? Aunque Clemente afirma por todas partes que quienes son superiores en «conocimiento», esto es, quienes están por encima de los cristianos corrientes y molientes, realizan interpretaciones más espirituales de los textos leídos en la iglesia; lo cierto es que en ningún lugar sostiene que éstos posean versiones diferentes del mismo texto. Resulta sorprendente entonces descubrir ahora que, como afirma en carta con bastante claridad, poseen en realidad un evangelio espiritual escrito específicamente para su propio uso. Para algunos destacados expertos en su obra esto no es muy propio de Clemente.[94]

Además, ¿por qué razón Clemente contradice aquí lo que dice en otros lugares a propósito de los juramentos? En sus otros escritos, Clemente es bastante explícito al afirmar que uno no debe jurar en falso.[95] Y sin embargo, en este texto, aconseja que al enfrentarse con los carpocratianos respecto a la existencia de un Evangelio Secreto de Marcos, uno debe «negarlo incluso bajo juramento», esto es, decir bajo juramento una mentira descarada con el objetivo de ganar la discusión. Dado que en sus escritos Clemente sostiene de forma bastante clara que nadie necesita mentir para descubrir la verdad, ¿no contradice la carta sus enseñanzas?

Esto nos lleva a otro problema: si en un par de lugares el contenido de la carta parece de algún modo diferente del Clemente que conocemos, ¿cómo es que, por otro lado, el vocabulario y el estilo del documento son *tan* parecidos a los suyos? De hecho, un estudio impresionante ha mostrado que la carta de Clemente es más parecida a Clemente de lo que por lo general Clemente se parece a sí mismo.[96] En principio, esto puede sonar un poco extraño, así que voy a explicar el argumento. Supongamos que usted tiene una amiga que utiliza con frecuencia la pa-

labra *extraordinario* y que quiere hacerse pasar por ella. Digamos que si realmente contara sus palabras resultaría que ella emplea el adjetivo *extraordinario* una vez cada trescientas palabras; sin embargo, cuando usted la imita, usa el término cada cincuenta palabras de tal forma que cualquiera que esté acostumbrado a escucharla hablar reconozca ésta como una de sus palabras características y piense: «Sí, suena exactamente como ella». En el caso de la carta de Clemente estamos ante un fenómeno similar: hay demasiados elementos dentro de este breve texto que resultan característicos de Clemente, muchos más de los que sería de esperar en un pasaje de extensión similar en el resto de sus escritos.

Sin embargo, ¿cómo podría alguien imitar el estilo de Clemente empleando palabras raras que él utiliza pero con mayor frecuencia? Es importante no olvidar los modernos estudios sobre Clemente, especialmente los volúmenes de Stählin antes mencionados, volúmenes que proporcionan índices de todo el vocabulario clementino. Como otros han señalado, si Smith pudo utilizar el trabajo de Stahlin para comprobar si el vocabulario de la carta era el de Clemente, alguien podría con igual facilidad haber usado ese trabajo para *hacer* que el vocabulario de la carta fuera el de Clemente.[97]

Otro aspecto desconcertante lo constituye la forma en que el fragmento de la carta termina. Tras discutir la maldad de los herejes carpocratianos, el autor señala: «Ahora, la verdadera interpretación conforme con la verdadera filosofía...». Y en este punto el texto finaliza. Algunos lectores han considerado que se trata del momento perfecto para terminar una falsificación en la medida en que eleva las esperanzas del lector sin tener que satisfacerlas.

Y hay más. ¿Qué podemos decir respecto a las dedicatorias de los dos libros de Smith? El volumen académico está dedicado a Arthur Darby Nock, el brillante erudito que pensaba que la carta era una «mistificación por la mistificación». El volumen popular está dedicado, de forma bastante sorprendente, a «Aquel que Sabe». Como preguntó uno de sus lectores: «¿Quién es "aquel que sabe"? ¿Y qué es lo que sabe?».[98]

Otro asunto de carácter más técnico también debe ser señalado. Como he indicado varias veces a lo largo de este estudio, cuando los textos de los primeros cristianos eran copiados a mano, los copitas encargados de esta tarea por lo general cometían errores, que luego eran

copiados por posteriores copistas, y así sucesivamente. Si la carta de Clemente es auténtica, ésta fue escrita a principios del siglo III y copiada durante años hasta que terminó siendo reproducida por el escriba del siglo XVIII que la transcribió en las páginas en blanco del libro que Smith descubrió. Sin embargo, resulta que la carta hallada por Smith no contiene ningún error de copia significativo. ¿Cómo pudo ocurrir esto? Charles Murgia, un académico especializado en estudios clásicos y experto en las prácticas de los escribas y en textos falsificados, concluyó que en este caso no estamos frente a una *copia* sino ante una *edición original*. Es decir, quienquiera que lo haya puesto al final del libro de Ignacio no estaba copiando un texto sino redactando uno, y la carta, por tanto, es una falsificación, bien sea del siglo XVIII o de una época posterior, digamos, del siglo XX.[99]

Finalmente hay dos cuestiones que es necesario tener en cuenta. Aunque no han sido señaladas por otros escépticos, ambas constituyen, en mi opinión, señales de que estamos frente a una falsificación o bien tremendas ironías.

En primer lugar, es muy significativo que la carta aparezca en el libro en el que fue encontrada: la edición de Voss de 1646 de las cartas de Ignacio. Si la carta es auténtica, su colocación en este volumen es una brillante ironía; la edición de Voss fue la primera en limpiar la tradición manuscrita griega de Ignacio de documentos falsificados y de las interpolaciones que por motivos teológicos los escribas habían introducido en los textos originales. ¿Y de qué trata esta recién descubierta carta de Clemente? De documentos falsificados y de interpolaciones al texto de Marcos realizadas por motivos teológicos. ¡Y además se trata de una carta que en sí misma podía ser una falsificación! ¿Es ésta una huella colocada con maestría o una intrigante coincidencia?

En segundo lugar, la carta empieza en la primera página en blanco al final del libro. Sorprendentemente, los estudiosos parecen no haber advertido qué hay en el reverso, esto es, en la última página impresa del volumen de Voss. Es posible que esto se deba a que esa página no aparece en las fotografías proporcionadas por Smith en su volumen erudito, que es el texto sobre el que los estudiosos trabajan, mientras sí lo hace en el libro destinado al gran público, cuyos lectores pueden no entender nada de ese comentario en latín a textos escritos en griego. Sin embargo, el contenido de esa página es muy llamativo. En ella, su autor,

Voss, señala una serie de falsificaciones manuscritas de la Carta de Bernabé, otro antiguo texto cristiano. Voss fustiga allí a los escribas que alteraron el texto introduciendo adiciones en él. Señala que Ignacio no fue el único cuyos textos fueron falsificados por alguien que quería hacerles adiciones y que tal fue también el caso de Bernabé: «Así como Ignacio tuvo sus propios interpoladores, que adulteraron su texto, ha habido otros que han creído que lo mismo ocurrió con la Carta de Bernabé». A continuación cita un poco de esas falsas adiciones en uno de los manuscritos disponibles y concluye afirmando que ha dado suficientes ejemplos para que sus lectores se hagan una idea de lo que pretende decir. En referencia al escriba que interpoló el material falsificado, Voss señala: «Este imprudente llenó más páginas con estas tonterías». Luego, Voss examina otra falsificación textual que, según afirma, ha conducido a los estudiosos a realizar una interpretación equivocada del texto. Y aquí termina su argumentación.

No obstante, a continuación, en el lado opuesto, comienza la carta de Clemente, que se extiende por varias páginas y que algunos estudiosos consideran auténtica mientras que otros la consideran una falsificación textual que se esfuerza por discutir otras falsificaciones textuales, supuestas «adiciones» (interpolaciones) a otro antiguo texto cristiano, el Evangelio de Marcos. ¿Hubo un «imprudente» implicado en estas interpolaciones también, bien sea antiguo o moderno?

Un examen de las posibilidades

Son muchos los estudiosos que simplemente no están seguros de si Smith (o algún otro) falsificó esta carta de Clemente y han decidido seguir adelante, dando por supuesto que la carta es auténtica, para proponer su propia interpretación y valoración de su significado histórico. ¿Qué ocurre si invertimos el procedimiento y asumimos, por mor de la discusión, que la carta es una falsificación? En primer lugar, ésta tendría que haber sido falsificada después de que se publicara en 1936 la edición de las obras de Clemente preparada por Stählin. Tendría que haber sido falsificada por alguien que tuviera acceso a la biblioteca de Mar Saba (no cualquiera es admitido). Si las ironías de su colocación en este volumen en particular no son simplemente sorprendentes coinciden-

cias sino pistas, tendría que haber sido perpetrada por alguien que supiera que el libro se encontraba en la biblioteca (gracias, por ejemplo, a una visita anterior al monasterio) y que entendiera que constituía el lugar perfecto para poner la copia de la carta. Quienquiera que perpetrara el fraude habría tenido que dedicar muchos años a pensar y decidir la redacción de la carta, para que pareciera obra de Clemente, y de las citas del Evangelio Secreto de Marcos, para que parecieran de Marcos. Esta persona habría tenido que convertirse en un experto en manuscritos griegos y aprender la caligrafía griega del siglo XVIII. Él o ella habría tenido que disponer del tiempo para, tras largas horas de práctica, escribir la carta al final del libro. Y él o ella debería haber inventado una explicación creíble de su descubrimiento.

Qué divertido sería fotografiar el texto y probarlo con algunos expertos para ver si parecía convincente. Si los primeros en ver las fotografía no quedaban convencidos, no hay problema, simplemente déjalo ahí. Pero si quedaban convencidos, tal vez estuviera bien mostrar las fotos a algunos más. Y luego a otros más. Y luego, lo que es todavía más sorprendente, decide analizar lo que tú mismo has escrito y realiza toda una serie de descubrimientos al respecto, identifica algunos lugares donde perdiste la pista y la falsificación no fue lo suficientemente fiel al estilo de Clemente, señálalos y afirma que éstos son signos evidentes de que la carta no es una falsificación, dado que nadie haría semejante chapuza.

¿Es creíble que un académico falsificara esta carta sólo para ver si podía salirse con la suya? ¿Que creara una «mistificación por la mistificación»?

En los anales de la falsificación, esta clase de cosas se han hecho antes. Uno de los ejemplos más antiguos que conocemos constituye un relato bastante entretenido. En el siglo IV antes de la era cristiana, un filósofo que ha pasado a la historia como Dionisio el Renegado falsificó y publicó una obra en nombre de Sófocles, el trágico del siglo V a. e. c.[100] La obra fue citada como auténtica por el rival personal de Dionisio, el filósofo Heráclides. Cuando Dionisio se burló de Heráclides por ser incapaz de reconocer una falsificación cuando la tenía enfrente, éste insistió en que el texto era auténtico. Dionisio declaró entonces que él mismo era el autor de la falsificación y le señaló que las primeras letras de varias líneas formaban un acróstico de Pankalós, su amado. Heráclí-

des insistió y afirmó que eso era una casualidad. Sin embargo, luego se le dijo que si continuaba leyendo encontraría más mensajes ocultos, incluido el siguiente: «Un mono viejo no se puede atrapar. Oh, sí, se atrapa al final, pero lleva su tiempo». Es probable que esto fuera suficientemente convincente, pero el último acróstico oculto en el texto representaba el golpe mortal. Decía: «Heráclides no sabe nada de letras y no se avergüenza de su ignorancia».[101]

No estoy dispuesto a decir que Smith fue un Dionisio el Renegado de los tiempos modernos y que falsificó la carta de Clemente que afirmó haber descubierto. Mis razones deberían ser obvias. Tan pronto como diga que estoy convencido de que lo hizo, esas páginas arrancadas aparecerán, alguien analizará la tinta y ésta resultará ser del siglo XVIII.

Pero tal vez Smith lo hizo. Pocos académicos de finales del siglo XX tenían el nivel y la habilidad necesarios para hacerlo. Pocos sentían el suficiente desdén por otros estudiosos para querer engatusarlos. Pocos habrían disfrutado con tanta intensidad el puro placer de dar gato por liebre a tantos «expertos» y demostrar así, de una vez por todas, su propia superioridad. Sí, tal vez Smith lo hizo.

O tal vez no, y estamos realmente ante una carta auténtica de Clemente de Alejandría, y de verdad existieron en la ciudad diferentes versiones del Evangelio de Marcos, una de las cuales estuvo perdida hasta nuestra época, cuando fue parcialmente recuperada en una antigua carta en la antigua biblioteca de un antiguo monasterio. Si fue así, la carta nos proporciona un atisbo de otra forma más de cristianismo perdido, un grupo de carpocratianos que empleaba una versión ampliada del Evangelio de Marcos que habrían modificado para sus propios fines, quizá con el objetivo de justificar moralmente sus sospechosas actividades comunales.

En cualquier caso, auténtica o falsa, la carta de Clemente de Morton Smith nos ofrece uno de los documentos más interesantes en relación con el cristianismo primitivo descubiertos en el siglo XX.

SEGUNDA PARTE. HEREJÍAS Y ORTODOXIAS

LOS CRISTIANISMOS PERDIDOS son mucho más que los pocos textos que hemos considerado hasta ahora, más incluso que las docenas de textos que no hemos examinado, textos que fueron perdidos de vista y olvidados, pero no destruidos, y que en tiempos modernos han sido recuperados como resultado de la cuidadosa investigación de los arqueólogos o, con más frecuencia, por afortunadas casualidades. La cuestión de los cristianismos perdidos involucra también a los grupos sociales que utilizaron esos textos, grupos de cristianos que, como todos los grupos de cristianos de todo tiempo y lugar, se consideraban a sí mismos los felices herederos de la verdad, entregada a ellos por sus fieles predecesores, que habían recibido su conocimiento de Dios, Cristo, el mundo y nuestro lugar en él, de personas que sabían, en última instancia, de los apóstoles de Jesús y, a través suyo, de Jesús mismo, el enviado de Dios.

Sin embargo, dado que los distintos grupos cristianos del mundo antiguo abrigaban puntos de vista diferentes e incluso contradictorios, resultaba evidente que a propósito de este conocimiento no todos podían tener la razón. A menos que Jesús hubiera proporcionado a sus seguidores un completo abanico de enseñanzas contradictorias entre sí, la conclusión era que algunos de estos grupos, sino todos, representaban perspectivas que no eran la suya. Los grupos que insistían en que había un solo dios (y que Jesús había enseñado esto) no podían estar en lo correcto si lo estaban los grupos que insistían en que había dos dioses (y que Jesús había enseñado esto).

En cierto sentido, el asunto de estar en lo «correcto» fue una preocupación única del cristianismo. El Imperio Romano estaba poblado de religio-

nes de todo tipo: religiones familiares, religiones locales, religiones de la ciudad, religiones del estado. Con excepción de los judíos, prácticamente todos los que participaban en esta increíble complejidad de creencias rendía culto a diferentes dioses y de diferentes formas.[1] *Hasta donde sabemos, esto casi nunca no fue considerado un problema. Es decir, nadie pensaba que fuera contradictorio o problemático adorar a Júpiter y Venus y Marte y otros de los «grandes» dioses, al mismo tiempo que se adoraba a los dioses locales de su propia ciudad y a alguna divinidad menor que cuidada de sus cosechas, de sus asuntos cotidianos, de su mujer a punto de dar a luz, de su hija enferma y de la vida amorosa de su hijo. La multiplicidad engendraba respeto y, por lo general, la pluralidad engendraba tolerancia. Nadie tenía la sensación de que si los demás tenían razón al adorar a sus propios dioses de la forma que resultaba adecuada a su condición, uno estaba equivocado al comportarse de igual manera respecto a sus propios dioses.*

Además, una importante característica de las religiones antiguas —una vez más, con la parcial excepción del judaísmo— era que el culto nunca implicaba la aceptación o formulación de afirmaciones doctrinalmente aceptables a propósito de un dios. No se elaboraban credos para proclamar la verdadera naturaleza de los dioses y de su relación con el mundo, no existían profesiones de fe doctrinalmente precisas para recitar durante los servicios, no había algo semejante a la «ortodoxia» (creencias correctas) o la herejía (creencias falsas). Lo que importaba eran los actos de culto sancionados por la tradición, no las creencias.

Pero entonces llegó el cristianismo. Y tan pronto como algunos de los seguidores de Jesús formularon su creencia en que éste había resucitado de entre los muertos, los cristianos empezaron a pensar que Jesús mismo era, en cierto sentido, la única forma correcta de relacionarse con Dios, el único camino hacia la salvación.[2] *Sin embargo, una vez esto ocurrió, surgió un nuevo factor en el escenario religioso de la antigüedad. Debido a su propia naturaleza, los cristianos se volvieron exclusivistas y afirmaron que tenían la razón de una manera tal que todos los demás tenían que estar necesariamente equivocados. Algo que señalaban algunos de los primeros escritos cristianos: «Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (Hechos 4:12) y «El que cree en el Hijo tiene vida eterna; el que rehúsa creer en el Hijo no verá la vida, sino que la cólera de Dios permanece sobre él» (Juan 3:36). O como se sostenía que el*

mismo Jesús había dicho: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al padre sino por mí» (Juan 14:6).

Y hay más. Puesto que lo cristianos aseguraban que (a) lo que importaba en última instancia era la correcta relación con Dios, (b) una correcta relación con Dios requería creer y (c) creer significa creer en algo (y no tanto mantener una fe vaga y abstracta en que el mundo funcionaba bien o mal), era evidente que tenían que decidir cuál debía ser el contenido de su fe. ¿Qué es exactamente lo que uno debe creer sobre Dios con el fin de tener una correcta relación con él? ¿Que él es el Dios supremo por encima de todos los demás dioses? ¿Que él es el único Dios y que los demás no existen? ¿Que él creó el mundo? ¿Que nunca antes había tenido relación con el mundo? ¿Que creó el mal del mundo? ¿Que no hay ningún mal en él? ¿Que inspiró las Escrituras judías? ¿Que una deidad menor fue la que inspiró esas Escrituras?

¿Qué necesitaba uno creer sobre Jesús? ¿Que era un hombre? ¿Un ángel? ¿Un ser divino? ¿Era un dios? ¿Era Dios? Si Jesús es Dios y Dios es Dios, ¿cómo podemos ser monoteístas que creen en un único Dios? Y si el Espíritu es Dios también, ¿no tenemos entonces tres dioses? ¿O es acaso que Jesús es Dios Padre mismo que descendió a la tierra para la salvación del mundo? Y si es así, ¿podemos decir que cuando Jesús oraba a Dios, estaba hablando consigo mismo?

¿Y qué hay de la salvación que Jesús trajo al mundo? ¿Consistía ésta en sus enseñanzas públicas, las que de ser seguidas proporcionaban el camino a la vida eterna? ¿O residía en cambio en sus enseñanzas secretas, destinadas a la élite espiritual y cuya adecuada comprensión era la clave para la unión con Dios? ¿O era más bien su estilo de vida, que debe servir como modelo para sus seguidores, quienes como él deben renunciar a todo lo que poseen para acceder al reino? ¿O era en realidad su muerte en la cruz? ¿Y es que murió en la cruz? ¿Por qué iba a morir en la cruz?

Las preguntas podrían haber parecido interminables, pero su importancia era eterna. Por primera vez había comenzado a ser determinante qué creía una persona —tan determinante que de ello dependía la vida eterna— y los debates no tardaron en empezar. Surgieron diferentes puntos de vista. Y todos afirmaron estar respaldados por las enseñanzas de Jesús, incluidas opiniones tan diversas como la que afirmaba que había 365 dioses, la de que Jesús no era realmente un ser humano y la de que su muerte había sido simplemente una treta para engañar a los poderes cósmicos. Hoy podemos pen-

sar que es absurdo decir que Jesús y sus seguidores en la tierra enseñaban semejantes cosas, después de todo, podemos ir y ver en los evangelios del Nuevo Testamento que todo esto es sencillamente falso. Pero el asunto no es tan simple, y nuestro deber es siempre plantear las preguntas en términos históricos: ¿de dónde salieron los evangelios de nuestro Nuevo Testamento y cómo sabemos que son ellos (y no las docenas de evangelios que no fueron incluidos en él) los que revelan la verdad sobre las enseñanzas de Jesús? ¿Qué hubiera ocurrido si el canon hubiera terminado siendo conformado por los evangelios de Pedro, Tomás y María Magdalena y no por Mateo, Marcos y Lucas?

Desde el punto de vista de los historiadores resulta sorprendente que todas las formas del cristianismo primitivo reivindicaran la autoridad de sus opiniones remontando su linaje hasta los apóstoles de Jesús. Los escritos de Jesús, por supuesto, nunca fueron un problema, porque hasta donde sabemos Jesús no escribió nada. Por esta razón, la autoría apostólica se convirtió en una cuestión de primordial importancia para los primeros cristianos. No es de extrañar entonces que las falsificaciones abundaran en todos los grupos, los proto-ortodoxos incluidos.

¿Qué hay de esos grupos? Hasta ahora hemos echado un vistazo a algunos importante escritos de los primeros siglos cristianos, el Evangelio de Pedro, el Evangelio de Tomás y, en caso de ser auténtico, el Evangelio (Secreto) de Marcos, los Hechos de Pablo y Tecla, los Hechos de Tomás, los Hechos de Juan, un Apocalipsis de Pedro y algunos otros libros antes perdidos y ahora encontrados. Y habrá muchos más que tengamos que examinar a lo largo de nuestro estudio. Sin embargo, estos documentos no son valiosos sólo por sí mismos, sino por lo que pueden decirnos de los grupos sociales que los produjeron, leyeron y veneraron. Porque había muchos grupos entre los primeros cristianos, la mayoría de los cuales reconocía el significado eterno de las verdades teológicas que defendía; pero además se trataba de grupos que no sólo se enfrentaban a las religiones romanas que los rodeaban o a la religión judía de la que provenían, sino que también estaban enfrentados entre sí. Estas disputas internas sobre cuál forma de religión era «correcta» fueron largas, duras y algunas veces violentas.

La diversidad del cristianismo primitivo ha sido uno de los fascinantes «descubrimientos» de los estudiosos modernos, que empezaron a comprender lo diferentes que eran estos grupos entre sí, cómo se sentían en lo «correcto» y con qué avidez promovieron sus propios puntos de vista en contra

de los de los otros. Con todo, sólo un grupo resultó vencedor de estas primeras batallas. Sin embargo, incluso este grupo no era un monolito, y dentro del amplio consenso teológico que consiguió crear había enormes territorios inexplorados y gigantescas áreas de penumbra doctrinal, zonas turbias en las que las cuestiones permanecieron irresueltas hasta que, por ensayo y error, surgieron nuevos dogmatismos y, en consecuencia, nuevas herejías que perseguir, lo que a su vez condujo a nuevos debates y nuevas soluciones parciales. Aquí no examinaremos los detalles de esos debates del siglo IV y posteriores; para los lectores modernos sus matices son difíciles de apreciar e incluso de comprender. En cambio, centraremos muestra atención en los primeros siglos del cristianismo, cuando se discutieron algunas de las cuestiones más importantes de la doctrina cristiana: ¿cuántos dioses hay? ¿Fue el mundo material creado por el verdadero Dios? ¿Era Jesús humano, divino o ambas cosas a la vez? Cuando finalmente quedaron resueltas, estas cuestiones condujeron a los credos que todavía se recitan en las iglesias y a la versión estándar del Nuevo Testamento que hoy leen millones de personas en todo el mundo.

En esta segunda parte de nuestro estudio, examinaremos varios grupos que albergaron una amplia gama de opiniones sobre estas materias, grupos de los que tenemos noticias gracias a numerosas fuentes antiguas, incluidos los escritos de sus adversarios cristianos que, en el mejor de los casos, consideraban sus opiniones ofensivas y, en el peor, condenables. Los cuatro grupos en los que centraremos nuestra atención son los siguientes: los cristianos judíos ebionitas, los marcionistas antijudíos, algunos cristianos gnósticos y al grupo que hemos etiquetado como proto-ortodoxo. Una vez que hayamos descrito las distintas concepciones de estos grupos y, en menor medida, conocido sus prácticas, podremos examinar, en la tercera parte del libro, cómo se enfrentaron en la batalla por el predominio que conduciría a la victoria de los autoproclamados ortodoxos y, con ello, a la práctica desaparición del mundo cristiano de todas las demás concepciones.

5
EN POLOS OPUESTOS: CRISTIANOS EBIONITAS Y CRISTIANOS MARCIONISTAS

AFIRMAR QUE UNA de las conclusiones seguras de la investigación histórica es que Jesús era un judío puede sonar un poco trillado, algo así como decir que una de las conclusiones seguras de la ciencia moderna es que el papel es combustible. Sin embargo, hace menos de un siglo, el carácter judío de Jesús era verdadero asunto de discusión entre serios estudiosos del cristianismo primitivo. Y de hecho, aunque la identidad judía de Jesús no ha sido negada, a lo largo de la historia de la Iglesia cristiana ésta ha sido pasada por alto o ignorada. Sin embargo, aunque no hay en la actualidad ningún investigador en el campo de los estudios sobre el Nuevo Testamento que considere que el carácter judío de Jesús puede ser materia de debate, tampoco hay nadie que piense que se trate de un asunto sin importancia. Jesús fue un judío, y cualquier valoración de sus palabras, obras y destino debe tener siempre en mente este hecho.

Por supuesto, determinar qué *clase* de judío era es una cuestión completamente diferente y las discusiones académicas al respecto pueden ser largas y ásperas para los expertos y resultar un tanto complicadas para quienes no lo son. ¿Se comprende mejor al Jesús histórico si se le considera un rabí judío que como otros rabíes enseñaba a sus seguidores el verdadero significado de la Ley de Moisés? ¿O como un santo judío que, al igual que otros santos judíos, podía afirmar que tenía una relación especial con Dios que le otorgaba poderes extraordinarios? ¿O como un revolucionario judío que, como otros revolucionarios, promovía una rebelión armada contra los imperialistas romanos? ¿O como un

radical judío que, como otros radicales, impulsó un estilo de vida opuesto a las normas y valores de la sociedad de su época? ¿O como un mago judío que, como otros magos, podía manipular las fuerzas de la naturaleza de manera sorprendente? ¿O como un feminista judío que, como otros feministas, abrazó la causa de las mujeres y defendió la necesidad de condiciones igualitarias en su mundo? ¿O como un profeta judío que, como otros profetas, advirtió sobre la inminente intervención de Dios en el mundo para derrocar a las fuerzas del mal y traer un nuevo reino en el cual no habría más sufrimiento, pecado y muerte?[3]

Todas estas opciones tienen sus defensores entre estudiosos de gran experiencia que han dedicado años de sus vidas al asunto y quienes, sin embargo, no han podido alcanzar un acuerdo sobre algunos de los aspectos más básicos de la vida de Jesús, con excepción del hecho de que era judío. Éste, al menos, es un punto de partida y probablemente es suficiente para nuestro propósito aquí. Además, hoy en día, la mayoría de los expertos no sólo acepta que Jesús era judío sino que creció en un hogar judío en la aldea judía de Nazaret, en la Palestina judía. Fue educado en una cultura judía, aceptó las costumbres judías, aprendió las tradiciones judías y observó la ley judía. Fue circuncidado, respetó el sábado y las fiestas periódicas y, probablemente, seguía una dieta *kosher* (pura). Ya adulto, inició su ministerio como predicador itinerante en la Galilea rural, reuniendo alrededor suyo a cierto número de discípulos, todos ellos judíos. Jesús les enseñó su concepción de la ley judía y del Dios que consideraba a los judíos su pueblo. Muchos estudiosos estarían de acuerdo en afirmar que es posible que algunos de estos discípulos, incluso mientras Jesús vivía, lo consideraran el Mesías enviado por Dios para liberar a su pueblo del opresivo poder de Roma, al que entonces estaba sometido. Por una razón u otra, los líderes de su pueblo, quienes detentaban el poder en Jerusalén, lo consideraron un agitador y, cuando hacia el año 30 e. c. apareció en la capital para la celebración de la Pascua, se las arreglaron para que fuera arrestado y entregado al gobernador romano, que lo enjuició por sedición contra el estado y ordenó ejecutarlo acusado de asegurar que era el rey de los judíos.

Y así, podemos decir que Jesús fue judío de principio a fin. Sus discípulos también lo eran: nacidos y criados judíos. Sin embargo, no mucho después de la muerte de Jesús, algunos de ellos o todos empezaron a pensar en Jesús como en algo más que un maestro judío (o santo o re-

volucionario o reformador social o feminista o mago o profeta o cualquier otra cosa que hubiera podido ser). Para ellos, Jesús había sido el elegido para salvar el mundo, la fuente de una correcta relación con Dios. Algunos de sus seguidores pensaban que esta salvación había llegado a través de su muerte y resurrección; otros sostenían que residía en sus enseñanzas divinas. En cualquier caso, pronto sus seguidores empezaron a proclamar la salvación que Jesús había traído no sólo para los judíos, sino para todos los pueblos, tanto judíos como gentiles.

Pablo y sus adversarios judaizantes

Nadie fue más importante para esta proclamación a los no judíos, los gentiles, que el apóstol Pablo. Pablo era originalmente un fariseo judío de fuera de Palestina que había escuchado las predicaciones cristianas sobre Jesús, las había considerado blasfemas y se había entregado con toda su alma y toda su fuerza a oponerse a ellas, lo que lo llevo a convertirse en uno de los primeros y más enérgicos perseguidores de la nueva fe (Gálatas 1:13; cf. Hechos 8:3). Sin embargo, Pablo mismo tuvo luego algún tipo de experiencia visionaria de Jesús (Gálatas 1:15-16; 1 Corintios 15:8-11) y dejó de ser el principal adversario del movimiento cristiano para transformarse en su principal defensor, y de perseguidor pasó a convertirse en predicador. Específicamente, Pablo se veía a sí mismo como el apóstol de Cristo para los gentiles.

Muy temprano en su carrera, los esfuerzos de Pablo por llevar el evangelio a los gentiles hubieron de enfrentarse a un problema. Los gentiles, por supuesto, eran «paganos», esto es, politeístas que adoraban numerosos dioses. Para aceptar la salvación de Jesús, ellos tenían que renunciar a sus antiguos dioses y aceptar sólo al Dios de Israel y a Jesús, su hijo, cuya muerte y resurrección, Pablo enseñaba, los ponía en una correcta relación con Dios. Sin embargo, había una cuestión importante: para adorar al Dios de los judíos, ¿no debían ellos mismos convertirse en judíos? Después de todo, el Dios judío había entregado la ley judía al pueblo judío; y guardar su ley era la forma en que su pueblo *sabía* que era su pueblo, una ley que ofrecía precisas directrices sobre, digamos, el culto y la vida en comunidad. Esta ley estipulaba que el pueblo de Dios debía evitar rendir culto a los ídolos paganos y tenía que obe-

decer ciertas regulaciones éticas ampliamente aceptadas, como no matar y no cometer adulterio. No obstante, también indicaba que el pueblo de Dios debía separarse de todos los demás de determinadas formas, por ejemplo, santificando el séptimo día, dedicado a la adoración de Dios y no al trabajo; siguiendo ciertas leyes respecto a la dieta y evitando comer cerdo y mariscos, y en caso de ser hombres, recibiendo el signo de la alianza que Dios había hecho con su pueblo, la señal de la circuncisión.

De allí el problema que Pablo tuvo que afrontar al intentar convertir a los gentiles a la fe en Jesús, el hijo del Dios judío. ¿Necesitaban los gentiles que creían en Jesús convertirse en judíos para ser cristianos? ¿Necesitaban adoptar la ley judía? Es posible imaginar lo trascendental que era esta cuestión, especialmente para los hombres gentiles, la gran mayoría de los cuales no estaban circuncidados.

Algunos de los seguidores judíos de Jesús insistían en que los conversos debían adoptar las costumbres judías. Pablo, sin embargo, parece haber sido el principal partidario de una forma moderada de afrontar el asunto. Insistió en que los gentiles que se convirtieran en seguidores de Jesús tenían que aceptar al Dios de los judíos y adorarlo únicamente a él. Pero fue igual de enfático al declarar que los conversos no tenían que adoptar las «costumbres judías» o, como las llamaríamos en nuestros días, los «marcadores culturales judíos» señalados en la ley judía. Los gentiles no necesitaban observar el sábado y las festividades de los judíos, seguir una dieta *kosher* o circuncidarse. De hecho, en opinión de Pablo, el que los gentiles tuvieran que adoptar las costumbres judías suponía poner en cuestión la salvación que Dios había proporcionado a los hombres a través de la muerte y resurrección de Jesús: era Jesús solo, y no la ley judía, lo que ponía a las personas en una adecuada relación con Dios (Romanos 3:10, 8:3; Gálatas 2:15-16).

Al observar en retrospectiva estos debates, tal y como aparecen en las páginas del Nuevo Testamento, tendemos a pensar que el asunto se resolvió con facilidad, rapidez y eficacia. Sin embargo, lo cierto es que incluso los textos del Nuevo Testamento que examinan la cuestión evidencian que la solución no fue fácil y que la opinión de Pablo no sólo no era aceptada universalmente sino que tampoco lo era, como uno estaría inclinado a creer, generalmente. El relato de la reunión que se realizó en Jerusalén para decidir el asunto, a mediados de la actividad mi-

sionera de Pablo entre los gentiles (Hechos 15), indica que había grupos anónimos de cristianos que defendían la posición alternativa y consideraban que los conversos gentiles que querían volverse cristianos debían primero convertirse en judíos. Y lo que es aún más sorprendente, las mismas epístolas de Pablo evidencian que había líderes cristianos que, de manera sincera y abierta, manifestaban con vehemencia su desacuerdo con él en este punto y consideraban su perspectiva una corrupción del verdadero mensaje de Cristo. Algunos de estos líderes aparecieron entre las iglesias de Pablo en Galacia y convencieron a los hombres cristianos que pertenecían a ellas de que debían circuncidarse si querían ser miembros de pleno derecho del pueblo de Dios. Y ellos podían citar las Escrituras para apoyar su punto de vista, dado que Dios había dado la señal de la circuncisión al padre de los judíos, Abraham, y le había dicho que ésta era una alianza *eterna* (y no sólo un acuerdo parcial, destinado a ser anulado algún tiempo después) y que se aplicaba no sólo a quienes habían nacido judíos sino a cualquiera que quisiera formar parte del pueblo de Dios (cf. Génesis 17:9-14).

Pablo escribió y envió con rapidez una airada carta en respuesta a sus «judaizantes» adversarios en Galacia, en la que continuó su ataque contra esos «falsos maestros» que, en su opinión, habían corrompido el verdadero evangelio de Cristo y a quienes Dios maldice. Esta epístola, por supuesto, consiguió llegar a formar parte del Nuevo Testamento y la mayoría de la gente simplemente asume que esto le da la razón a Pablo: quienes se oponían al apóstol deformaban el evangelio y Dios los maldecía. Esto es juzgar por las apariencias. A fin de cuentas, los adversarios de Pablo también eran misioneros cristianos que procuraban difundir el evangelio de Jesús por todo el mundo. Sin embargo, carecemos de una respuesta escrita por parte de alguno de ellos, y si tal réplica fue alguna vez redactada, se ha perdido para siempre, lo que constituye una de nuestras mayores carencias. Ahora bien, esto no significa obligatoriamente que su posición fuera minoritaria. Es necesario recordar una y otra vez que en esta misma carta Pablo señala que se ha enfrentado con Pedro por estos asuntos (Gálatas 2:11-14). Esto significa que a propósito de esta cuestión Pablo estaba en desacuerdo incluso con el discípulo más cercano de Jesús. ¿Qué habría respondido Pedro? Desdichadamente, la respuesta es una vez más que nunca lo sabremos, puesto que la versión de Pablo es la única que se ha conservado.[4]

Según Pablo, una persona se acerca correctamente a Dios *sólo* a través de la fe en la muerte y resurrección de Jesús, no a través de las obras prescritas por la ley judía. Y esto se aplica tanto a judíos como a gentiles. Dado que sólo Jesús es el camino de la salvación, cualquiera que trata de seguir la ley para acercarse correctamente a Dios no ha comprendido el evangelio y tal vez haya perdido su oportunidad de salvarse (Gálatas 1:6-9, 5:4). He ahí una alternativa rotunda; ningún otro cristiano primitivo podía superar a Pablo en su capacidad para hacer que una cuestión resultara al mismo tiempo clara y convincente.

Ahora bien, aunque de esta confrontación con Pedro y los misioneros judaizantes de Galacia sólo haya sobrevivido la versión de Pablo, hubo una época en la que las numerosas posiciones al respecto estuvieron representadas. Y aunque es cierto que muchas de las otras se han perdido, es posible que no todas lo hayan hecho. Una lectura más atenta de las fuentes conservadas nos muestra que al menos uno de los cuatro evangelios canónicos parece representar un punto de vista alternativo.

Mateo es considerado con frecuencia como el más «judío» de los evangelios del Nuevo Testamento, y hay buenas razones para ello. Este relato de la vida y muerte de Jesús realiza un esfuerzo extraordinario para subrayar el carácter judío de Jesús. Empieza ofreciendo una genealogía de Jesús que abarca desde David, el más grande rey judío, hasta Abraham, el padre de los judíos. Una y otra vez cita las Escrituras judías para demostrar que Jesús era el Mesías judío enviado por el Dios judío en cumplimiento de lo predicho en ellas (cf. Mateo 1:23; 2:6, 18). Pero no es sólo que Jesús represente el cumplimiento de las Escrituras (algo en lo que el mismo Pablo hubiera estado de acuerdo); Mateo también insiste en que los seguidores de Jesús deben hacer otro tanto, y en esto se diferencia radicalmente de Pablo. En una de las declaraciones más claras y rotundas atribuidas a Jesús en los evangelios, y que sólo Mateo recoge, éste señala:

> No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. Sí, os lo aseguro: el cielo y la tierra pasarán antes que pasa una i o una tilde de la Ley sin que todo suceda. Por tanto, el que traspase uno de estos mandamientos más pequeños y así lo enseñe a los hombres, será el más pequeño en el Reino de los Cielos; en cambio, el que los observe y los enseñe, ése será grande en el Reino de los Cielos.

Porque os digo que, si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos. (Mateo 5:17-20)

Para Mateo, toda la ley judía debe ser respetada, hasta la letra más pequeña. Los fariseos, de hecho, son acusados no por seguir la ley sino por no seguirla lo suficiente. Es importante destacar que en este evangelio cuando un hombre rico se acerca a Jesús y le pregunta cómo ganar la vida eterna, éste le dice que si quiere vivir eternamente debe guardar los mandamientos de la ley (19:17). Uno podría preguntarse: y si veinte años después la misma persona se hubiera acercado a Pablo, ¿qué habría dicho éste? ¿Le habrá ordenado observar la ley? Sus propios textos nos proporcionan una clara respuesta: indudablemente *no* (cf. Romanos 3:20; Gálatas 2:15-16).

Es difícil imaginar a Pablo y Mateo poniéndose de acuerdo en este tema. En cualquier caso, desde la perspectiva de un historiador, resulta interesante señalar que después de que ambos hubieran muerto, los defensores de sus respectivas posiciones en relación con la ley judía desarrollaron y ampliaron estos puntos de vista de manera considerable. Hacia el siglo II, sabemos de grupos cristianos que tomaron posiciones respecto al judaísmo ubicadas en polos opuestos: mientras unos grupos insistían en que la salvación exigía el cumplimiento de la ley judía, los otros consideraban que esta ley no podía ser observada si uno quería salvarse. Todos estos grupos, por supuesto, aseguraban ser representantes de las opiniones del propio Jesús.

Los ebionitas, cristianos judíos

Conocemos a los cristianos denominados ebionitas gracias a fuentes procedentes desde el siglo II hasta el IV.[5] No sabemos con certeza de dónde surgió el nombre. Tertualiano, el heresiólogo proto-ortodoxo al que ya nos hemos referido en la primera parte, afirmaba que el grupo debía su nombre a su fundador, Ebion. Sin embargo, parece ser que ésta no es más que una mala conjetura, basada probablemente en la suposición de Tertuliano de que toda herejía empezaba con un hereje que puede ser identificado. Otros heresiólogos, como Orígenes de Alejandría, quizá estuvieran más cerca de la verdad cuando consideraban que el

nombre derivaba de *ebion*, palabra hebrea que significa «pobre». Orígenes y otros autores proto-ortodoxos sacan el máximo provecho a esta etimología al indicar que los ebionitas eran «pobres en entendimiento».[6] Podemos estar prácticamente seguros de que esto no era lo que ellos pensaban de sí mismos. Tal vez el nombre se remonte a los primeros días de la comunidad. Quizá los miembros de este grupo dejaron atrás sus pertenencias y se comprometieron a vivir voluntariamente en la pobreza para el bien de los demás, como las tempranas comunidades mencionadas en Hechos 2:44-45 y 4:32-37. Jesús mismo por supuesto era pobre. Acaso los ebionitas eran personas que se habían tomado en serio su mandato de amar al prójimo como a sí mismos y habían comprendido que resulta difícil hacerlo si vivían en medio de un lujo relativo al mismo tiempo que la gente a su alrededor moría de hambre.

En cualquier caso, se los llamaba ebionitas y hacia el siglo II ninguno de sus opositores parece haber sabido exactamente por qué. Y dado que todo indica que no poseemos ningún escrito de alguien que hubiera pertenecido al grupo, tampoco nosotros podemos saberlo con certeza. Esta carencia de fuentes de primera mano es algo que debemos lamentar. Podemos dar por sentado que alguno de los miembros del grupo escribió tratados para promover sus opiniones y defender su necesidad. Pero como semejante texto no ha sobrevivido, debemos basar nuestro conocimiento de los ebionitas en las palabras de sus adversarios, palabras que no siempre podemos tomar al pie de la letra. En vista de que no siempre la información que nos ofrece una fuente es consistente con la que nos ofrecen las demás, es probable que hubiera cierta variedad de grupos ebionitas, cada uno con su propia forma de entender algunos aspectos de su fe.

Los autores proto-ortodoxos están claramente de acuerdo en que los ebionitas eran y se veían a sí mismos como seguidores judíos de Jesús. No eran el único grupo conocido de cristianos judíos de la época, pero fueron el grupo que generó una de las mayores oposiciones. Los cristianos ebionitas de los que tenemos mejor información creían que Jesús era el Mesías judío enviado por el Dios judío al pueblo judío en cumplimiento de las Escrituras judías. Y creían que para pertenecer al pueblo de Dios era necesario ser judío. En consecuencia, insistían en guardar el sábado, seguir una dieta *kosher* y circuncidar a todos los hombres. Esta postura parece bastante similar a la adoptada por los oponentes de

Pablo en Galacia, y podría ser que los cristianos ebionitas sean sus descendientes biológicos o espirituales. Una fuente temprana, Ireneo, señala además que los ebionitas continuaban venerando Jerusalén y oraban en dirección a la ciudad durante sus actos de culto diarios.[7]

Desde un punto de vista histórico, la insistencia de los ebionitas en continuar siendo judíos (o en convertirse en judíos) no parece especialmente extraña, dado que Jesús y sus discípulos eran judíos. Pero el judaísmo de los ebionitas no les ayudó a ganar las simpatías de la mayoría de los demás grupos cristianos, que creían que Jesús les permitía ahorrarse los requisitos que la ley establecía para la salvación. Los ebionitas, sin embargo, consideraban que sus puntos de vistas estaban autorizados por los discípulos originales, especialmente por Pedro y Santiago, el hermano de Jesús, jefe de la iglesia de Jerusalén tras la resurrección.

Otro aspecto del cristianismo ebionita que los separó de la mayoría de grupos cristianos de la época fue la forma en que entendían a Jesús. Los ebionitas no suscribían la idea de que Jesús preexistía a su nacimiento virginal. En un principio estas ideas eran diferentes entre sí. Los dos evangelios del Nuevo Testamento que se refieren a Jesús como hijo de una virgen (Mateo y Lucas) no indican que existiera *antes* de su nacimiento, así como los libros del Nuevo Testamento que parecen presuponer su preexistencia (cf. Juan 1:1-3, 18; Filipenses 2:5-11) nunca mencionan su nacimiento virginal. Sin embargo, cuando finalmente todos estos libros fueron incluidos en el Nuevo Testamento, ambas nociones pasaron a ser afirmadas de forma simultánea, de tal manera que Jesús fue generalmente concebido como quien había compartido con Dios el eterno pasado (Juan, Pablo) y se encarnó (Juan) al nacer de la virgen María (Mateo y Lucas).

No obstante, los cristianos ebionitas no tenían a su disposición nuestro Nuevo Testamento y entendían a Jesús de manera distinta. Para ellos, Jesús era el Hijo de Dios no debido a su naturaleza divina o a su nacimiento virginal sino porque Dios lo había «adoptado» para que fuera su hijo. En consecuencia, este tipo de cristología es en ocasiones denominada «adopcionista». Para expresar la cuestión en términos más claros: los ebionitas creían que Jesús era un ser humano de carne y hueso real, como el resto de nosotros, el mayor de los hijos de la unión sexual de sus padres, José y María. Lo que ponía a Jesús aparte de todas las

demás personas era que observó la ley de Dios a la perfección y, por tanto, fue el hombre más virtuoso sobre la faz de la tierra. Como tal, Dios lo escogió como hijo y le encomendó una misión muy especial, sacrificarse por el bien de los demás. Jesús subió a la cruz no como castigo por sus propios pecados sino por los pecados del mundo, un sacrificio perfecto que daba cumplimiento a todas las promesas que Dios había hecho a su pueblo, los judíos, en las Escrituras. Como signo de su aceptación del sacrificio de Jesús, Dios lo había resucitado de entre los muertos y elevado al cielo.

Parece también que los cristianos ebionitas creían que dado que el de Jesús había sido el sacrificio perfecto y definitivo por los pecados del mundo, ya no había necesidad de más sacrificios rituales de animales. En este sentido, los sacrificios judíos eran concebidos como una medida temporal e imperfecta ofrecida por Dios para la expiación de los pecados hasta que la expiación y sacrificio perfectos se cumplieran. Esto significa que si estos (cristianos) judíos existían ya antes de la destrucción del templo judío en el año 70 e. c., no participaban en los actos del culto; además, es posible también que al menos algunos de ellos fueran vegetarianos, dado que en el mundo antiguo el sacrificio de animales por su carne prácticamente sólo tenía lugar dentro del contexto de un acto de culto y adoración.

¿A qué Escrituras apelaban los ebionitas para respaldar sus puntos de vista? ¿Qué libros reverenciaban, estudiaban y leían como parte de sus servicios? Es obvio que mantuvieron la Biblia hebrea (el Antiguo Testamento) como la Escritura por excelencia. Estas personas eran judíos o gentiles convertidos al judaísmo para los que las antiguas tradiciones judías revelaban la incesante interacción de Dios con su pueblo y también la ley que debían seguir en sus vidas. Es casi igual de obvio que *no* aceptaron ninguno de los escritos de Pablo. De hecho, en su opinión, Pablo no era simplemente alguien equivocado en unos pocos aspectos de menor importancia; era su archienemigo, el hereje que había conducido a tantos por el mal camino al insistir en que una persona puede estar en una correcta relación con Dios lejos de la ley y el falso maestro que prohibía a sus seguidores la circuncisión, «la señal de la alianza».

No obstante, los ebionitas sí incluyeron otros textos «cristianos» dentro de su canon. Al parecer, aceptaban el Evangelio de Mateo como principal autoridad, lo que no resulta sorprendente.[8] Sin embargo, su

propia versión de Mateo puede haber sido una traducción del texto al arameo. Jesús mismo hablaba arameo en Palestina, y lo mismo ocurría con sus primeros seguidores. Sería lógico por lo tanto suponer que un grupo de judíos seguidores de Jesús originario de Palestina continuara citando sus palabras y contando historias sobre él en su lengua nativa. Parece bastante probable que el Evangelio de Mateo arameo difiera en algunos aspectos del Evangelio de Mateo que hoy forma parte del canon. En particular, el Mateo empleado por los ebionitas carecería de los dos primeros capítulos, en los que se narra el nacimiento virginal de Jesús, una concepción que los cristianos ebionitas rechazaban. Y sin duda ésta no era la única diferencia entre su Mateo y el nuestro.

No sabemos qué nombre daban los ebionitas a su propia versión de este evangelio, pero ésta podría ser idéntica a un libro conocido por algunos de los primeros autores cristianos como Evangelio de los Nazarenos («nazareno» fue un término empleado por algunos grupos de cristianos judíos, los ebionitas no eran el único grupo de este tipo).[9]

Tenemos pruebas de otra autoridad evangélica utilizada por algunos o todos los grupos de cristianos ebionitas. En esta ocasión las pruebas nos las proporcionan los escritos de Epifanio, un obispo ortodoxo del siglo IV en Chipre, un cáustico adversario de toda clase de herejías. En un largo libro que describe de forma detallada ochenta grupos heréticos diferentes, a los que ataca fervientemente, Epifanio dedica un capítulo a los ebionitas y menciona un evangelio cuyo uso se les atribuye, del que nos ofrece siete breves citas (no tantas como nos gustaría pero suficientes para hacernos una idea general de este evangelio ahora perdido).[10] Por un lado, este Evangelio de los Ebionitas en particular parece haber sido un intento de «armonizar» los relatos evangélicos de Mateo, Marcos y Lucas hoy recogidos en el Nuevo Testamento. La prueba de este intento de armonizar las fuentes antiguas aparece en el relato que ofrece del bautismo de Jesús. Como los lectores atentos advirtieron hace mucho, los tres evangelios sinópticos refieren todos las palabras que una voz habría pronunciado desde el cielo en el momento en el que Jesús sale del agua, pero estas palabras son diferentes en cada uno: «Éste es mi Hijo amado, en quien me complazco» (Mateo 3:17); «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Marcos 1:11); y de acuerdo con las versiones más antiguas de Lucas, «Tú eres mi hijo; yo hoy te he engendrado» (Lucas 3:22). ¿Qué dijo realmente la voz? En el Evangelio de los

Ebionitas, la cuestión se resuelve con cierta facilidad: en él la voz habla tres veces y en cada ocasión dice algo diferente.

Las opiniones en contra de los sacrificios mantenidas por los ebionitas también aparecen en algunos de los fragmentos citados por Epifanio. En uno de ellos, los discípulos preguntan a Jesús dónde quiere comer el cordero pascual con ellos (cf. Marcos 14:12), a lo que contesta: «¿Es que he deseado yo, por ventura, comer carne con vosotros esta Pascua?». En otro pasaje, Jesús dice algo bastante más directo: «He venido a abolir los sacrificios, y si no dejáis de sacrificar, no se apartara de vosotros mi ira».

Donde no hay sacrificio tampoco hay carne. Probablemente el cambio más interesante que el Evangelio de los Ebionitas introduce en los relatos sobre Jesús del Nuevo Testamento que nos resultan familiares se encuentra en su descripción de Juan el Bautista, quien al igual que su sucesor Jesús parece guardar una estricta dieta vegetariana. En este evangelio, con el cambio de una única letra en la palabra griega relevante, la dieta de Juan el Bautista pasa de consistir en langostas (¡carne de insecto!) y miel (cf. Marcos 1:6) y se convierte en empanadas y miel silvestre. Una modificación que igualmente habría sido preferible desde otros criterios.

Este Evangelio de los Ebionitas fue aparentemente escrito en griego (lo que explica que pudieran cambiarse las langostas por las empanadas), basándose en Mateo, Marcos y Lucas (lo que explica su tendencia a armonizarlos). Podría haber sido empleado por cristianos ebionitas que ya no conocieran el arameo y que, por tanto, vivían fuera de Palestina. Y, sobre todo, es probable que incluyera los puntos de vista ebionitas sobre la naturaleza de la verdadera religión (lo que explica su condena de los sacrificios de animales), una razón más para lamentar el limitadísimo conocimiento que tenemos de él, un evangelio más perdido para la posteridad, destruido u olvidado por los vencedores proto-ortodoxos en su lucha por decidir qué era lo que los cristianos debían creer y leer.

Los marcionistas, cristianos que rechazaban lo judío

En el extremo opuesto del espectro teológico encontramos a un grupo de cristianos conocido como los marcionistas, contemporáneos de

los ebionitas y, al igual que ellos, objeto de la indeseada atención de los proto-ortodoxos.[11] En este caso no hay duda respecto al origen de su nombre. Los marcionistas eran seguidores de Marción, un evangelista y teólogo del siglo II que pasaría a la posteridad como uno de los mayores herejes de su época, pero desde cualquier punto de vista uno de los pensadores y autores cristianos más significativos de los primeros siglos de nuestra era. Estamos mejor informados sobre los marcionistas que sobre los ebionitas porque sus adversarios los consideraron una amenaza más seria para el bienestar de la Iglesia. Como he insinuado, los conversos no acudían en tropel a las filas de los ebionitas, cuya forma de entender la religión implicaba restringir las actividades realizadas el sábado, dejar el cerdo y otros alimentos populares y, para los hombres, someterse a una cirugía para conseguir deshacerse de sus prepucios.

Los marcionistas, por el contrario, tenían una religión que resultaba muy atractiva para muchos conversos paganos, una creencia declaradamente cristiana que no incluía ninguna clase de elementos judíos. De hecho, todo lo judío había sido eliminado de ella. Los judíos, conocidos en todo el mundo por costumbres que los paganos en el mejor de los casos encontraban extrañas, hubieran tenido dificultades para reconocer en la religión marcionista a uno de sus vástagos. Los marcionistas no sólo rechazaban las costumbres judías sino también las Escrituras judías, y su rechazo se extendía incluso al Dios judío. Desde un punto de vista histórico, resulta desconcertante que semejante religión pudiera reivindicar que descendía directamente de Jesús.

Dado que el cristianismo marcionista era considerado como una importante amenaza para el floreciente movimiento proto-ortodoxo, los heresiólogos escribieron mucho sobre él. Tertuliano, por ejemplo, dedicó cinco volúmenes a atacar a Marción y sus opiniones. Estos libros constituyen nuestras fuentes primarias para el estudio del conflicto, y la información que nos proporcionan puede ser complementada con los ataques realizados por los sucesores de Tertuliano, entre ellos Epifanio de Salamina. Ahora bien, es necesario examinar con mucho cuidado lo que estas fuentes afirman, pues no se puede esperar que el informe de un enemigo nos ofrezca una presentación imparcial y desinteresada del movimiento. Una vez más: los escritos del propio Marción y los de sus seguidores fueron hace mucho tiempo arrojados a la basura o la hoguera. Con todo, las polémicas fuentes que hemos conservado nos permi-

ten, al parecer, tener una idea bastante buena de la vida y enseñanzas de este pensador.[12]

Vida y enseñanzas de Marción

Marción nació hacia el año 100 e. c., en la ciudad de Sínope, en la costa sur del mar Negro, en el Ponto. Se dice que su padre había sido obispo de la iglesia allí, una afirmación completamente creíble que explicaría su íntima familiaridad con la Biblia judía, que más tarde rechazaría, y su profundo conocimiento de ciertos aspectos de la fe cristiana, que habría aprendido desde muy temprano. De adulto, fue aparentemente un hombre rico y habría hecho fortuna como mercader o, tal vez, como constructor de barcos.

Informes posteriores señalan que se habría enfrentado con su padre, quien debido a ello lo habría expulsado de su iglesia. Los rumores indican que el motivo de la disputa fue que Marción había «seducido a una virgen». La mayoría de los estudiosos interpreta esta seducción como metafórica, esto es, Marción habría corrompido a miembros de la congregación (la iglesia en tanto virgen de Cristo) con sus falsas enseñanzas.

En cualquier caso, en el año 139 e. c., Marción parece haber dejado su Asia Menor nativa para viajar hacia Roma, que como capital y ciudad más grande del imperio atraía durante este período a toda clase de personas, incluidos toda clase de cristianos. Marción causó una gran impresión en la iglesia local (ya entonces una de las más grandes del mundo, sino *la* más grande) al donar doscientos mil sestercios para la misión.[13] Aunque reconocido por su generosidad, Marción parece haber estado animado por planes muchos más ambiciosos. Sin embargo, supo esperar el momento adecuado sin hacer ruido y durante cinco años desarrolló su idea en dos obras literarias.

Antes de comentar estos libros, debo decir un par de cosas a propósito de la teología propuesta por Marción, que en su momento fue considerada peculiar, revolucionaria, convincente y, por tanto, peligrosa. Entre todos los textos y autores cristianos a su disposición, Marción estaba especialmente influido por los escritos del apóstol Pablo y, en particular, por la distinción que éste propone en la Epístola a los Gálatas y otros lugares entre la ley de los judíos y el evangelio de Cristo. Como

hemos visto, Pablo aseguraba que una persona está bien con Dios gracias a la fe en Cristo y no por realizar las obras de la ley. Marción consideraba que esta distinción era fundamental y la convirtió en absoluta. El evangelio es la buena noticia de la liberación; implica el amor, la misericordia, la gracia, el perdón, la reconciliación, la redención y la vida. La ley, sin embargo, es la mala noticia que hizo necesario el evangelio; implica unos severos mandamientos, la culpa, el juicio, la enemistad, el castigo y la muerte. La ley fue dada a los judíos. El evangelio es dado por Cristo.

¿Cómo podía el mismo Dios ser el origen de ambos? O puesto en otros términos: ¿cómo podía el Dios vengativo y lleno de ira de los judíos ser el Dios tierno y misericordioso de Jesús? Marción sostenía que estos atributos no podían pertenecer a un mismo Dios ya que se contradicen entre sí: el odio y el amor, la venganza y la misericordia, el juicio y la gracia; y concluyó que, de hecho, debía haber dos Dioses: el Dios de los judíos, tal y como aparece en el Antiguo Testamento, y el Dios de Jesús, tal y como aparece en los escritos de Pablo.

Una vez que Marción llegó a esta conclusión, todo lo demás empezó a encajar de forma natural. El Dios del Antiguo Testamento era el Dios que había creado el mundo y todo lo que había en él, como se describe en el Génesis. El Dios de Jesús, por tanto, no tenía ninguna relación con este mundo y sólo había intervenido en él cuando Jesús descendió de los cielos. El Dios del Antiguo Testamento era el Dios que había convertido a los judíos en su pueblo y les había proporcionado su ley. El Dios de Jesús no consideraba a los judíos su pueblo (a quienes consideraba los elegidos del otro Dios) y no era un Dios que diera leyes.

El Dios del Antiguo Testamento insistía en que la gente guardara su ley y castigaba a quienes no lo hacían. No era malo, pero sí riguroso. Tenía leyes e infligía castigos sobre aquellos que no las cumplían. Esto lo hacia necesariamente un Dios lleno de ira, dado que nadie lograba cumplir su ley a la perfección. Todos tenían que pagar un precio por sus transgresiones, y el castigo por ellas era la muerte. El Dios del Antiguo Testamento estaba por tanto justificado cuando exigía que el precio fuera pagado y sentenciaba a todos a morir.

El Dios de Jesús vino a este mundo para salvar a las personas del vengativo Dios de los judíos. Antes este Dios era desconocido por completo, ya que no había tenido ninguna relación con este mundo. De allí

que Marción se refiera en ocasiones a él como Dios el Extraño. Ni siquiera las profecías sobre el futuro Mesías provenían de este Dios, ya que éstas se referían al Mesías de Israel que sería enviado por el Dios de los judíos, el creador de este mundo y el Dios del Antiguo Testamento. Jesús vino sin que nadie lo esperara e hizo lo que posiblemente nadie habría esperado que hiciera: pagó por los pecados de los demás para salvarlos de la merecida cólera del Dios del Antiguo Testamento.

Pero, ¿cómo fue posible que Jesús mismo, que representaba al Dios no material, viniera a este mundo material (creado por el otro Dios) sin convertirse en parte de él? ¿Cómo podía lo no material convertirse en material, incluso por una causa tan buena y noble como la de la salvación? De acuerdo con las enseñanzas de Marción, Jesús no formaba realmente parte de este mundo material. No poseía un cuerpo real de carne y hueso. De hecho, no había nacido, y no era en verdad humano. Jesús sólo había *parecido* ser un humano con una existencia material como la de cualquier otro humano. En otras palabras, Marción, como algunos cristianos gnósticos, era un doceta que sostenía que Jesús sólo «parecía» tener un cuerpo carnal.

Tras venir «en una carne *semejante* a la del pecado», como escribe Pablo (Romanos 8:3), el autor preferido de Marción, Jesús pagó por los pecados del mundo al morir en la cruz. Y es mediante la fe en su muerte que uno puede escapar de los sufrimientos a los que nos condena el iracundo Dios de los judíos y disfrutar de la vida eterna con el Dios del amor y la misericordia, el Dios de Jesús. Ahora bien, ¿cómo pudo Jesús morir por los pecados del mundo si no tenía un cuerpo real? ¿Cómo es posible que la sangre que derramó haya traído la expiación si en realidad no tenía sangre?

Desdichadamente, no sabemos con exactitud cómo desarrolló Marción los detalles de su teoría de la expiación. Es posible que, al igual que algunos otros cristianos después de él, pensara que la muerte de Jesús había sido una especie de trampa que engañó a la divinidad que hasta entonces había controlado las almas humanas, perdidas debido al pecado, y que el Dios de los judíos se viera obligado a renunciar a las almas de aquellos que creían en la muerte de Jesús, sin darse cuenta de que, de hecho, su muerte había sido sólo una apariencia. Pero la verdad es que no conocemos cómo Marción resolvió estas sutilezas teológicas.

Lo que sí sabemos, en cambio, es que basó todo su sistema en los textos sagrados de su iglesia, entre los que se encontraban los escritos de Pablo, pero también otros. Tertuliano señala, por ejemplo, que Marción se sentía especialmente atraído por el dicho de Jesús de que un árbol se conoce por sus frutos (véase Lucas 6:43-44): los buenos árboles no producen malos frutos y los árboles malos no producen buenos frutos. ¿Qué ocurre cuando se aplica este principio al ámbito de lo divino? ¿Qué clase de Dios era capaz de crear un mundo abatido por el dolor, la miseria, los desastres, la enfermedad, el pecado y la muerte? ¿Qué clase de Dios diría que es él quien ha creado el mal (Isaías 45:7)? Con seguridad un Dios que es en sí mismo malo. Ahora bien, ¿qué clase de Dios traería el amor, la misericordia, la gracia, la salvación y la vida? Un Dios que hace lo que es generoso y bueno, un Dios que es en sí mismo bueno.

Esto significa que hay dos dioses y, según Marción, es Jesús mismo quien lo dice. Además, Jesús explica que nadie echa vino nuevo en odres viejos, pues de lo contrario los odres viejos reventarían y tanto el vino como los odres se perderían (Marcos 2:22). El evangelio es algo nuevo en el mundo. No puede ser puesto en los viejos odres de la religión judía.

La producción literaria de Marción

Una vez que Marción había construido este sistema teológico, lo incorporó a dos obras. La primera fue una composición propia, un libro que sólo ha sobrevivido en las citas que de él hicieron sus adversarios. Marción llamó a su libro *Antítesis*. Se trataba aparentemente de un comentario de la Biblia en el que Marción mostraba su doctrina de que el Dios del Antiguo Testamento no podía ser el Dios de Jesús. Parte del libro debe de haber consistido en afirmaciones antitéticas directas y puntales en las que se contrastaba a ambos Dioses. Por ejemplo, el Dios del Antiguo Testamento dice al pueblo de Israel que entre en Jericó y acabé con todo hombre, mujer, niño y animal en la ciudad (Josué 6); pero el Dios de Jesús dice a sus seguidores que amen a sus enemigos, que recen por aquellos que los persiguen y que ofrezcan la otra mejilla (Lucas 6:27-29). ¿Se trata acaso del mismo Dios? Cuando Eliseo el profeta del Dios del Antiguo Testamento estaba siendo objeto de las burlas de un grupo de jóvenes, Dios le permitió llamar a dos osas que los atacaron y

destrozaron (2 Reyes 2:23-24). El Dios de Jesús dice: «Dejad que los niños vengan a mí» (Lucas 18:15-17). ¿Se trata acaso del mismo Dios? El Dios del Antiguo Testamento maldice a quienes son colgados de un madero (Deuteronomio 21:22-23); pero el Dios de Jesús ordenó que él, que era el elegido, colgara precisamente de un madero. ¿Se trata acaso del mismo Dios?

Es posible que el punto de vista de Marción inspire simpatía en muchos cristianos contemporáneos, en la medida en que todavía escuchamos con frecuencia comparar al terrible Dios del Antiguo Testamento y al bondadoso Dios del Nuevo. Sin embargo, Marción llevó la idea al límite, en un sentido en que a muchos cristianos modernos les resultaría inaceptable. Para él, había en verdad dos Dioses y se propuso demostrarlo recurriendo al Antiguo Testamento. En su *Antítesis* Marción evidentemente no estaba interesado en justificar los pasajes citados proponiendo una interpretación figurativa o simbólica; para él éstos debían ser tomados al pie de la letra. Y leídos de esta manera, los pasajes contrastan de manera radical con las claras enseñanzas de Jesús y su evangelio de amor y misericordia.

La segunda obra de Marción no fue una creación original sino una nueva edición de textos de otros. Marción reunió en ella un canon de Escrituras, esto es, una colección de los libros que él consideraba autoridades sagradas. Marción, de hecho, es generalmente considerado el primer cristiano en haber emprendido semejante labor, compilar un canon de Escrituras cerrado, es decir, finalizado, y lo hizo mucho antes de que el Nuevo Testamento que conocemos hubiera sido establecido. Muchos estudiosos piensan que la decisión de Marción de crear un canon pudo haber animado a los cristianos proto-ortodoxos a seguir su ejemplo.

¿Qué libros componían el canon de Marción? En primer lugar, algo que resulta obvio: su canon no incluía ninguna de las Escrituras judías (el «Antiguo» Testamento). Éstos eran libros escritos por y sobre el Dios del Antiguo Testamento, el creador del mundo y Dios de los judíos. Éstos no son textos para quienes la muerte de Jesús ha salvado de su vengativo puño. El Nuevo Testamento es *completamente* nuevo e inesperado.

El Nuevo Testamento de Marción se componía de once libros. La mayoría de éstos eran cartas del apóstol Pablo, el único predecesor en quien podía confiar para comprender las radicales afirmaciones del

evangelio. ¿Por qué, se pregunta Marción, había regresado Jesús a la tierra para convertir a Pablo mediante una visión? ¿Por qué no se limitó a dejar que sus propios discípulos proclamaran su mensaje fielmente por todo el mundo? Según Marción, la razón para ello era que los discípulos de Jesús —que eran judíos y, por tanto, seguidores del Dios judío y lectores de las Escrituras judías— nunca entendieron correctamente el mensaje de su maestro. Confundidos por lo que Jesús les había enseñado y convencidos de que él era el Mesías judío, a todas luces un error, ellos habían *continuado* sin entender la verdad incluso después de su muerte y resurrección, por lo que habían interpretado sus palabras, obras y muerte de acuerdo con su comprensión del judaísmo. Jesús había tenido entonces que empezar de nuevo y llamar a Pablo para revelarle el «verdadero evangelio». Es éste el motivo por el que Pablo había tenido que enfrentarse a Pedro y a Santiago, el hermano menor de Jesús, como queda reflejado en la Epístola a los Gálatas. Jesús había revelado la verdad a Pablo y los demás simplemente nunca la habían entendido.

Pablo y sólo Pablo era el que había entendido. Marción incluyó por ello diez de sus cartas en su canon de Escrituras, de hecho, se trata de todas las que finalmente entrarían a formar parte del Nuevo Testamento con excepción de las llamadas epístolas pastorales: la Primera y Segunda Epístolas a Timoteo y la Epístola a Tito. Es probable que nunca sepamos por qué Marción no incluyó también estas tres cartas. Es posible que su circulación no fuera amplia en su época y que, por tanto, nunca llegara a conocerlas.[14]

Pablo, por supuesto, hablaba de su «evangelio», con lo que se refería a su mensaje evangélico. Sin embargo, Marción creía que Pablo realmente había tenido un texto del evangelio a su disposición; y en consecuencia, incluyó un evangelio en su canon, una versión del Evangelio de Lucas. Las razones para esta elección no son del todo claras. Tal vez escogió a Lucas porque su autor había sido supuestamente compañero del apóstol Pablo,[15] o porque era el que se mostraba más interesado por los gentiles en su descripción del ministerio de Jesús, o bien porque, lo que resulta más verosímil, Lucas era el texto evangélico con el que fue educado en su iglesia de Sínope.

En cualquier caso, el hecho es que el canon de Sagradas Escrituras de Marción estaba formado por este evangelio y las diez cartas de Pablo. Pero incluso un canon así de corto (sólo once libros, ningún Antiguo

Testamento) planteaba problemas a Marción, puesto que esos once libros parecían afirmar que el mundo material era la creación del verdadero Dios, citaban pasajes del Antiguo Testamento y evidenciaban estar ligados al judaísmo histórico. Marción era plenamente consciente de estos inconvenientes y trabajó muy duró para hallar una solución. Desde su punto de vista, la razón por la que estos libros contenían tales pasajes no era que sus autores creyeran, equivocadamente, que el judaísmo era importante para el mensaje de Jesús. De ningún modo. Los pasajes que resultaban ofensivos en las copias de estos libros habían sido introducidos después de que sus autores los hubieran escrito, y eran obra de escribas que todavía no comprendían el verdadero mensaje de Jesús.

Con el objetivo de presentar las Escrituras en su forma prístina original, Marción aplicó la lógica de su sistema teológico para editar los pasajes que afirmaban que el mundo material era creación del verdadero Dios, los que citaban el Antiguo Testamento y los que olían a judaísmo. De forma similar a lo que siglos después ocurriría con la Biblia de Jefferson,[16] Marción suprimió todos los pasajes que consideró ofensivos o inapropiados. En palabras de su oponente proto-ortodoxo Tertuliano, Marción interpretó su escritura «con una pluma cuchillo» (*Prescripción* 38).

El destino de Marción

Una vez completada su obra, Marción se esforzó por lograr que sus puntos de vista fueran aceptados por la mayoría del mundo cristiano; y es posible que éste fuera uno de los motivos que tuvo para reubicarse en un primer momento en Roma, la capital del imperio. Al parecer Marción convocó un concilio de líderes de la Iglesia en Roma para presentar sus opiniones (el primer concilio romano del que se tienen noticias). Sin embargo, tras escuchar lo que éste tenía que decir, los ancianos que habían asistido al concilio no dieron la bienvenida a sus ideas con los brazos abiertos sino que decidieron excomulgarlo de su comunidad, devolverle su donación y decirle que se fuera por donde había venido. Marción dejó la iglesia de Roma, momentáneamente derrotado pero en perfectas condiciones y no menos convencido de la verdad de su mensaje.

Regresó entonces a Asia Menor para difundir su propia versión de la fe, una labor en la que tuvo un increíble éxito. Aunque no podemos es-

tar seguros de las razones de ese éxito, lo cierto es que los logros de Marción como misionero prácticamente no tienen comparación; estableció iglesias dondequiera que fue y al cabo de unos pocos años, uno de sus adversarios proto-ortodoxos, el apologista y teólogo romano Justino, afirmaba ya que enseñaba sus opiniones heréticas a «muchas personas en todas las naciones» (*Primera Apología* 26). Las iglesias marcionistas prosperarían durante siglos; en algunas partes de Asia Menor fueron la forma original del cristianismo y durante muchos años continuaron abarcando el mayor número de personas que afirmaban ser cristianas en la región. Todavía en el siglo V leemos de obispos ortodoxos que advierten a los miembros de sus congregaciones de que sean precavidos en sus viajes, no vaya a ser que, tras llegar a un pueblo extranjero, acudan a la iglesia local la mañana de domingo y descubran, para su consternación, que se encuentran orando entre herejes marcionistas.[17]

CRISTIANISMOS EN CONTRASTE Y COMPETICION

Sería bueno que en ésta, nuestra primera incursión en las diversas formas de cristianismo de los siglos II y III, nos detuviéramos para comparar los dos grupos de cristianos que acabamos de examinar. Tanto los ebionitas como los marcionistas aseguraban ser seguidores de Jesús y, a través suyo, del verdadero Dios; ambos predicaban que la muerte de Jesús era el camino para la salvación (una opinión que no compartían otros grupos, cf. el Evangelio de Tomás); ambos afirmaban que su visión se remontaba hasta Jesús a través de sus apóstoles. No obstante, en muchos otros aspectos, se encontraban en extremos opuestos del espectro teológico.

- Los ebionitas eran judíos que insistían en que ser judío era fundamental para una correcta relación con Dios. Los marcionistas eran gentiles que insistían que las prácticas judías eran fundamentalmente perjudiciales para una correcta relación con Dios.
- Los ebionitas insistían en que sólo había un Dios. Los marcionistas afirmaban que había dos.
- Los ebionitas mantenían las leyes del Antiguo Testamento y lo

consideraban la revelación del único Dios verdadero. Los marcionistas rechazaban las leyes del Antiguo Testamento y lo veían como un libro inspirado por el Dios inferior de los judíos.

- Los ebionitas consideraban que Jesús era completamente humano y no divino. Los marcionistas consideraban que Jesús era completamente divino y no humano.
- Los ebionitas veían a Pablo como un consumado hereje por predicar la justificación por la fe en Jesús y no por las obras de la ley. Marción veía a Pablo como el único apóstol verdadero de Cristo.
- Los ebionitas aceptaban una versión del Evangelio de Mateo como su Escritura (sin los dos primeros capítulos, que señalan que Jesús nació *de una virgen*), posiblemente junto con otros libros, como su propio Evangelio de los Ebionitas. Marción aceptaba una versión del Evangelio de Lucas como su Escritura (de nuevo, posiblemente sin sus dos primeros capítulos, que señalan que Jesús *nació*), junto con diez cartas de Pablo.

Tenemos aquí dos grupos con puntos de vista diametralmente opuestos que afirmaban no sólo ser cristianos sino ser los *verdaderos* cristianos. Al final, ambos grupos terminarían siendo condenados como herejes, no sólo el uno por el otro, sino por los cristianos proto-ortodoxos, el grupo que los derrotaría a ambos, se establecería como dominante y determinaría lo que los futuros cristianos iban a pensar sobre Dios, Cristo, la salvación y la Biblia.

¿Qué pasaría si todo hubiera ocurrido de otra manera? ¿Cuál sería la situación si los ebionitas o los marcionistas hubieran ganado esas batallas?

Desde la perspectiva de un historiador, con todas las ventajas y desventajas que proporciona el poder mirar los hechos en retrospectiva, es importante reconocer que resulta difícil imaginar a cualquiera de estos grupos consolidándose como una de las religiones dominantes del Imperio Romano de la forma en que el cristianismo proto-ortodoxo logró hacerlo (y no hablemos de la posibilidad de imaginarlos convirtiéndose en religión «oficial» del imperio).

Si los ebionitas *hubieran* conseguido establecerse como grupo dominante, el cristianismo sería hoy radicalmente diferente. El cristianismo no sería una religión aparte del judaísmo sino una secta dentro del ju-

daísmo, una secta que aceptaría las leyes, las costumbres y las tradiciones judías, una secta que practicaría la circuncisión, guardaría las fiestas judías como el Yom Kippur y el Rosh Hashana, una secta que respetaría las leyes sobre la comida *kosher* y que probablemente seguiría una dieta vegetariana.

Al tratarse de una secta dentro del judaísmo, el cristianismo habría librado sus principales batallas en el interior de esta religión al enfrentarse a otros judíos que no aceptaran a Jesús como Mesías; el antisemitismo como oposición de los cristianos a los judíos probablemente nunca habría evolucionado. Todos los acontecimientos históricos desde la caída de Roma (la Roma «cristiana») hasta el principio y fin de la Edad Media no hubieran ocurrido de la forma en que lo hicieron, y lo mismo puede decirse del Renacimiento y la Reforma, productos de un conjunto específico de circunstancias del cristianismo medieval. Creo que podemos estar de acuerdo en que el mundo contemporáneo nos resultaría completamente irreconocible.

Todo esto, por supuesto, es pura especulación. No tenemos idea de que hubiera podido pasar exactamente y si la vida en nuestro mundo sería mejor, peor o más o menos similar. Sí sabemos que sería diferente, muy diferente. Por otra parte, como he señalado, es difícil imaginar que algo así hubiera podido ocurrir. El cristianismo ebionita estaba en desventaja cuando se trataba de atraer a las masas. Consiguió atraer a algunos judíos así como a algunos no judíos para quienes el judaísmo resultaba llamativo, pero esta clase de personas nunca fueron mayoría en el mundo antiguo. La idea de conversiones a gran escala a una religión que exige circuncidarse y seguir una dieta *kosher* parece algo descabellada. Si el cristianismo ebionita hubiera «ganado» las batallas internas por el predominio, es probable que el cristianismo mismo hubiera terminado siendo una nota al pie en los libros de historia de las religiones empleados en las universidades occidentales.

En cualquier caso, el cristianismo ebionita fue «dejado atrás» en un momento bastante temprano de la historia de la Iglesia. Y aunque hacia finales del siglo II hubiera padres proto-ortodoxos como Ireneo y Tertuliano que lo mencionaran para anotar unas pocas cosas sobre él, ninguno lo consideraba ya una seria amenaza.

¿Y qué podemos decir del cristianismo marcionista? En su caso sí que es posible imaginar la posibilidad de un triunfo real dentro del cris-

tianismo. El cristianismo marcionista fue un movimiento de gran fuerza en la iglesia primitiva, y resulta fácil entender por qué. Los marcionistas tomaban lo que la mayoría de los habitantes del imperio encontraban más atractivo en el cristianismo (el amor, la misericordia, la gracia, la maravilla, su oposición a este duro y difícil mundo material y su promesa de una salvación liberadora) y lo llevaban a sus últimas consecuencias, al tiempo que se deshacían de su lado menos llamativo (la ley, la culpa, el juicio, el castigo eterno y, por encima de todo, su relación y estrechos lazos con los judíos y el judaísmo). Si el cristianismo marcionista hubiera triunfado, el Antiguo Testamento sería considerado por los cristianos de nuestros días no como Antiguo Testamento sino como las Escrituras de los judíos, un conjunto de textos sin verdadera importancia para la cristiandad. Los cristianos, además, no se verían a sí mismos como una religión con raíces judías. Esto podría haber conducido a un aumento de las hostilidades, dado que Marción parece haber odiado a los judíos y todo lo que tuviera que ver con ellos; o también, lo que acaso podría ser más probable, a que los cristianos simplemente se desentendieran de los judíos y de su religión, a la que no se concedería ninguna relevancia y a la que, con seguridad, no se consideraría verdadera rival del cristianismo. Irónicamente, toda la historia del antisemitismo podría haber sido evitada por una religión antijudía.

También en este caso, diversos aspectos de la historia occidental habrían tenido una evolución completamente diferente, si bien no es fácil saber cuál. Podemos tener la certeza de que la tradición intelectual del cristianismo habría sido particularmente distinta en la medida en que, por un lado, el Antiguo Testamento no habría sido objeto de un constante interés y, por otro, las lecturas figurativas, espirituales y alegóricas como modos de interpretación no se habrían desarrollado dentro de los círculos cristianos (Marción, recordemos, era un literalista), lo que habría conducido a una historia del análisis literario y a unas prácticas de lectura totalmente diferentes de las que hemos heredado. La historia económica y política también habría podido ser bastante distinta, dado que, por ejemplo, no habría nada en las Sagradas Escrituras que se opusiera a los préstamos a interés o que promoviera la ley del talión. Y quién sabe lo que hubiera podido suceder con el medio ambiente, puesto que gran parte de los actuales problemas medioambientales son, en última instancia, consecuencia de la convicción de que Dios es el crea-

dor del mundo y nosotros sus encargados, una idea que ha llegado hasta nosotros por diferentes caminos, pero de raíces indudablemente judeocristianas. Distinto también habría sido el socialismo moderno, e incluso (por extraño que pueda parecer) buena parte de la teoría marxista, en última instancia inspirada en nociones de justicia económica, equidad y lucha contra la opresión cuyos orígenes se remontan a los profetas hebreos.

Pero también en este caso es imposible saber dónde estaríamos si el cristianismo marcionista hubiera ganado los debates entre los distintos grupos cristianos. Incluso si los marcionistas hubieran conseguido establecer su supremacía dentro del cristianismo, es extremadamente difícil imaginarlos convertidos en la religión dominante del Imperio Romano de la manera en que los cristianos proto-ortodoxos lo hicieron. La razón para ello es que el cristianismo marcionista carecía de una característica que en cambio sí poseía el cristianismo proto-ortodoxo y que, en un principio, fue lo que lo hizo aceptable a los gustos religiosos romanos (y para que algo tenga finalmente éxito debe ser en un primer momento aceptable). A diferencia de lo que ocurre en nuestra época, en la antigua Roma había una tendencia generalizada a sospechar de *cualquier* filosofía o religión que tuviera aires de novedad. En los ámbitos de la filosofía y la religión era lo *viejo* y no lo nuevo lo que era apreciado y respetado (todo lo contrario de lo que ocurría en el ámbito de la tecnología militar). Uno de los más serios obstáculos para los misioneros cristianos en el mundo romano era la percepción generalizada (y absolutamente válida) de que la religión era «reciente». Nada nuevo podía ser cierto. Si era cierto, ¿por qué no se sabía desde hacia tiempo? ¿Cómo era posible que hasta el día de hoy nadie hubiera entendido la verdad? ¿Ni siquiera Homero, Platón o Aristóteles?

La estrategia que idearon los cristianos para salvar este obstáculo a la conversión fue afirmar que si bien Jesús había vivido sólo unas cuantas décadas o un siglo antes, su religión era mucho, muchísimo, más antigua, ya que ésta era el cumplimiento de todo lo que Dios había predicho en los libros más antiguos de la civilización. Dios había anunciado la llegada de Jesús y la religión fundada en su nombre desde los tiempos de Moisés y los profetas. Moisés había vivido cuatro siglos antes que Homero, ocho siglos antes que Platón, y ya esperaba con impaciencia a Jesús y la salvación que éste traería. El cristianismo no era una cosa

nueva y recién cosechada, sostenían los pensadores cristianos (proto-ortodoxos). Es algo más antiguo que cualquier cosa que los mitos o la filosofía griegos puedan ofrecer; es más antiguo que la misma Roma. Y en tanto religión antigua, el cristianismo exigía que se le prestara atención.[18]

Al adoptar el «verdadero» judaísmo, esto es, al apoderarse de las Escrituras judías y reivindicarlas como propias, los cristianos superaron la objeción más grande que los paganos tenían contra la aparición de esta «nueva» religión. Si los cristianos no hubieran sido capaces de concebir una defensa verosímil de la antiguedad de su religión, ésta nunca habría tenido éxito en el imperio.

¿Y qué era en cambio lo que ocurría con Marción y sus seguidores? Afirmaban que Jesús y la salvación que había traído consigo eran completamente nuevos. Dios nunca antes había estado en el mundo. Era un Extraño en este lugar. Su religión no poseía raíces antiguas, ni precursores ni antecedentes. La salvación de Cristo había llegado de forma inesperada e imprevista, la filosofía antigua la desconocía por completo y era totalmente distinta de cualquier cosa que pudiera encontrarse en la religión tradicional. Dada la veneración de la antiguedad en la antiguedad, el cristianismo marcionista no hubiera tenido ninguna oportunidad en su lucha por el predominio definitivo.

6
Cristianos «enterados»: Los mundos del gnosticismo cristiano primitivo

Ningun otro cristianismo perdido ha intrigado tanto a los lectores modernos y desconcertado tanto a los estudiosos como el gnosticismo cristiano primitivo. La intriga es fácil de entender, en especial en vista del descubrimiento de la biblioteca de Nag Hammadi (véanse pp. 86-90). Cuando ese grupo de labradores encabezado por Mohammed Alí encontró esta colección de libros en el Alto Egipto, el mundo descubrió de repente que poseía pruebas irrefutables de la existencia de otros grupos cristianos en el mundo antiguo cuya posición era radicalmente distinta de la de cualquier otro tipo de cristianismo conocido en nuestros días. No estábamos ante el Jesús de las vidrieras ni ante el Jesús de los credos, y tampoco ante el Jesús del Nuevo Testamento. Estos libros eran absolutamente diferentes de todo lo que conocíamos y nada nos había preparado para su descubrimiento.

La biblioteca de Nag Hammadi

La biblioteca contenía una amplia variedad de libros, muchos de los cuales nos ofrecen formas de entender a Dios, el mundo, Cristo y la religión diferentes no sólo de las opiniones de la proto-ortodoxia sino también entre sí.[19] Había nuevos evangelios que recogían las palabras de Jesús y, en algunos casos, sus enseñanzas secretas y «más verdaderas», comunicadas tras resucitar de entre los muertos, evangelios supuestamente escritos por sus discípulos Felipe y Juan, el hijo de Zebedeo, por

su hermano Santiago y por su hermano gemelo Tomás. Incluso si se trataba de falsificaciones, era evidente que estos libros habían sido escritos en serio y con la intención de ser interpretados de igual manera en tanto guías hacia la verdad. Lo mismo puede decirse también de los demás libros de la colección, que incluye varias reflexiones místicas, muy diferentes entre sí, sobre cómo el reino divino había empezado a existir. La mayoría de estos documentos no asumen simplemente que había un Dios por encima de todo que había creado el mundo y lo había hecho bueno. Algunos de ellos son bastante explícitos al respecto: la creación no era en ningún sentido buena, ni en lo más mínimo. Era el resultado de una catástrofe cósmica, el producto de una deidad inferior e ignorante que por error creyó ser Dios Todopoderoso.

Semejantes documentos daban así expresión a lo que tanta y tanta gente a lo largo de la historia ha conocido tan bien de primera mano, los hambrientos, los enfermos, los discapacitados, los oprimidos, los abandonados, los desconsolados. Este mundo es miserable. Y si hay alguna esperanza de salvación, ésta no surgirá de este mundo ni se conquistará a través de medios mundanos, como mejorar el estado de bienestar, poner más profesores en las aulas o destinar más recursos nacionales a la lucha contra el terrorismo. Este mundo es un pozo negro de ignorancia y sufrimiento, y la salvación no consiste en intentar mejorarlo sino en escapar de él para siempre.

Algunos de los documentos de la biblioteca de Nag Hammadi no sólo expresan esta visión del mundo, sino que también describen cómo éste llegó a existir, cómo fue que los humanos llegaron a habitarlo (otra catástrofe cósmica) y cómo podemos escapar de él. Para muchos de estos textos, esta liberación del mundo material únicamente tendrá lugar cuando aprendamos el conocimiento secreto capaz de proporcionar la salvación. (Recordemos: *gnosis* es el término griego para conocimiento; gnósticos son aquellos que «conocen».) Según algunos de estos textos —los que evidencian con más claridad una orientación cristiana— es Jesús el que proporciona este conocimiento.[20] Ahora bien, ¿de qué clase de conocimiento estamos hablando? No se trata del tipo de conocimiento que uno podría adquirir a través de la observación empírica y la experimentación, ni el conocimiento de fenómenos externos y la manera de manipularlos. Se trata del conocimiento de nosotros mismos. Muchos de estos textos han preservado la famosa idea de algunos primeros

grupos gnósticos de que el conocimiento salvador es el conocimiento de «quiénes éramos, qué hemos devenido; dónde estábamos, dónde hemos sido arrojados; hacia dónde nos apresuramos, de dónde somos redimidos; qué es la generación, qué la regeneración».[21]

Según este punto de vista, no pertenecemos a este horrible mundo. Venimos de otro lugar, el reino divino, y estamos atrapados aquí, somos en realidad prisioneros. Y cuando aprendamos quiénes somos y cómo podemos escapar, regresaremos a nuestro hogar celestial.

No es una sorpresa que estas expresiones de religiosidad gnóstica hayan tenido un enorme impacto en los lectores contemporáneos, muchos de los cuales también se sienten ajenos al mundo y para los cuales éste carece de sentido, lectores que comprenden, de una manera profunda y significativa, que ellos no pertenecen a él. Para algunos grupos de gnósticos cristianos primitivos, en verdad no pertenecemos a este mundo. Nuestra enajenación es real; éste no es nuestro hogar. Hemos venido de lo alto y a lo alto debemos volver.

A pesar de su importancia, muchos de estos textos gnósticos no son fáciles de comprender. Y, por supuesto, así es como deben ser: si el conocimiento necesario para la salvación fuera simple y claro, todos habríamos resuelto el problema hace muchísimo tiempo. Nada de cosas fáciles. Éste es un conocimiento secreto, reservado para la élite, para la minoría, para quienes realmente poseen la chispa de lo divino dentro de sí, una chispa que debe ser reanimada y devuelta a la vida a través de la gnosis (conocimiento) venida de las alturas, traída por quien ha descendido del reino divino para recordarnos cuál es nuestra verdadera identidad, nuestro verdadero origen y nuestro verdadero destino. Este divino emisario no es un mero mortal. Es un ser procedente del reino superior, un divino emisario enviado por el Dios verdadero (no el ignorante creador que ideó este odioso mundo material) para revelarnos cuál es en realidad nuestra situación y a través de qué medios podemos escapar de ella. Quienes reciben y entienden y aceptan estas enseñanzas serán entonces «gnósticos», los que saben, los enterados.

El interés de los lectores en general por estos sistemas es entonces obvio. Ahora bien, ¿qué explica el desconcierto de los estudiosos que mencioné al comienzo? Quizá la explicación más sencilla es que una cosa es captar lo esencial de las enseñanzas de determinado grupo gnóstico y otra muy diferente sondear las profundidades de los textos mis-

mos. Y apenas existe literatura religiosa escrita en cualquier lengua o época que pueda resultar más complicada y deliberadamente oscura que algunos de los textos gnósticos de la antiguedad cristiana. Los textos se encuentran hoy disponibles en traducciones, pero incluso si los traductores han intentado presentarlos en términos que puedan entender los lectores modernos, la comprensión de muchos pasajes continúa siendo difícil, como cuando entran a detallar las complejas relaciones de un número incalculable de divinidades, relaciones descritas mediante sutiles matices y un lenguaje cargado de simbolismos. El lector puede sospechar en ocasiones que se encuentra ante una mala traducción, pero de hecho las traducciones tienden a ser más claras que los originales coptos de los textos.

Además, el problema no es únicamente que algunos de los materiales originales resulten difíciles de comprender de forma individual, sino que también es arduo establecer relaciones entre unos y otros. Los estudiosos han llegado a la conclusión de que en los diversos documentos gnósticos conservados hay *numerosas* perspectivas religiosas y que éstas no siempre son consistentes entre sí. Es probable que los documentos provengan de comunidades diferentes con visiones del mundo diferentes y diferentes mitologías, creencias y prácticas. Algunos de los textos hallados en Nag Hammadi presentan o presuponen sistemas religiosos sin relación alguna con lo que conocemos del mundo antiguo; otros al parecer ni siquiera son gnósticos; de otros tenemos la certeza de que no son cristianos. Por tanto, más que una sola cosa, la biblioteca de Nag Hammadi contiene muchas, diversas concepciones religiosas presentadas en una colección de textos que incluye un completo abanico de cristianismos perdidos. Y es imposible sintetizar estas distintas visiones, presuposiciones y perspectivas religiosas en un sistema rígido y uniforme.[22]

En consecuencia, existen enormes y continuas discusiones entre los expertos tanto sobre los documentos individuales como, en general, sobre el fenómeno conocido tradicionalmente como gnosticismo. Algunas de las principales cuestiones debatidas son: ¿es *gnosticismo* un término apropiado para todas las religiones que normalmente abarcamos con él? ¿Es posible que todas estas religiones sean en realidad tan diferentes la una de la otra que al llamarlas gnósticas a todas lo que hacemos es ocultar sus diferencias? ¿Cuándo aparecieron estas religiones? ¿Es posible

que algunas existieran antes de cristianismo? ¿Surgieron de algún tipo de judaísmo? ¿Son ramificaciones del cristianismo? ¿O son religiones que surgieron al mismo tiempo que el cristianismo y que se influenciaron mutuamente con él (esto es, los cristianos no gnósticos habrían tomado ideas de los gnósticos y, a su vez, los gnósticos habrían tomado ideas de los cristianos no gnósticos)? ¿Podemos asignar determinados textos gnósticos cristianos a sectas gnósticas cristianas conocidas? ¿Había un gran número de mitos gnósticos o sólo un mito general que era contado de muchas formas diferentes? Y así sucesivamente.[23]

Por fortuna, no es necesario que profundice aquí en cuestiones académicas de este tipo, muchas de las cuales giran alrededor de asuntos bastante técnicos. Mi interés es bastante más general. Parto de la idea de que el gnosticismo es un fenómeno complejo con numerosas manifestaciones (como el cristianismo ayer y hoy), pero que, no obstante, hay algunos textos de la biblioteca de Nag Hammadi que son congruentes entre sí debido a que se sostienen sobre la misma visión del mundo gnóstica básica (incluso cuando esa visión se nos ofrece de diversas maneras). Doy por hecho, además, que a partir de esos textos congruentes (en oposición a los que asumen perspectivas diferentes) es posible describir las características generales de algunas religiones gnósticas (aunque reconozcamos que otros tipos de religión gnóstica pueden tener otras características), que estas características pueden a su vez ayudarnos a explicar los textos y, por último, que podemos hacernos una idea general de cómo algunas formas de cristianismo gnóstico se relacionaban con cristianismos no gnósticos, hubiera o no grupos gnósticos antes de la aparición del cristianismo o independientes de él. Por tanto, cuando en la exposición que sigue a continuación hablo de «textos gnósticos» me refiero sólo a esos documentos (provenientes en su mayoría de Nag Hammadi) que son congruentes entre sí y parecen representar una perspectiva religiosa en particular. Ahora bien, durante este capítulo, debe tenerse siempre presente que aunque me refiera a una forma de la religión gnóstica, no pretendo con ello afirmar que el gnosticismo se reduzca a esa y sólo esa forma; el gnosticismo no era una sola cosa en el mismo sentido en que tampoco el cristianismo lo era.

Antes de entrar a comentar los principios más importantes del tipo de gnosticismo en el que centraremos nuestra atención, quiero decir algunas palabras sobre de dónde parece haber surgido y ofrecer una explicación más amplia de cómo podemos hoy conocer el movimiento.

La pregunta sobre el origen del gnosticismo ha intrigado a los expertos desde hace muchísimo tiempo.[24] Hay dos características de los textos gnósticos en particular que han dejado perplejos a quienes los han estudiado. Por un lado, resulta claro que estos textos suponen que el mundo material no es un buen lugar, esto es, que no es obra del Dios bueno que creó todas las cosas y luego las declaró «buenas», como ocurre en el Génesis. Ahora bien, es evidente que los judíos y los cristianos nunca han pensado que el mundo fuera perfecto, ni siquiera los judíos y los cristianos que escribieron los libros de la Biblia. El mal y el sufrimiento se encuentran constantemente en sus mentes y, por lo general, ocupan un importante lugar en sus escritos. Con todo, la mayoría de los autores bíblicos considera que la presencia del mal en el mundo es consecuencia del pecado humano, que corrompe la creación de Dios, buena en sí misma. La mayoría de los autores gnósticos, en cambio, asume que el mal está inscrito en el tejido mismo del mundo material, una idea que podría sonar un poco como *anti*-judeocristiana. Por otra parte, estos textos gnósticos cristianos están repletos de materiales judíos y cristianos; Cristo aparece como el máximo redentor, se asume que el Dios creador es el Dios del Antiguo Testamento y varios textos son en realidad exposiciones de los primeros capítulos del Génesis (creación, Adán y Eva, el diluvio, etc.).[25] Si los autores de estos textos eran antijudíos, ¿por qué presuponen las enseñanzas del judaísmo? Si surgieron de un entorno antijudío, ¿por qué escribieron comentarios del Génesis?

Una manera de resolver este problema es situar los orígenes del cristianismo gnóstico no fuera del judaísmo sino *dentro* de él, como una especie de reacción a las formas de la religión judía que se habían desarrollado hacia la época en que surgió el cristianismo, formas del judaísmo que habían influido sobre Jesús y sus seguidores. Para poder hacernos al menos una vaga idea de cómo ocurrió esto es necesario que empecemos desde mucho más atrás, tan atrás como nos lo permitan las

noticias que poseemos de teólogos judíos empeñados en entender por qué hay sufrimiento en el mundo (lo que en realidad coincide con las noticias que poseemos de teólogos judíos, centenares de años antes del nacimiento de Jesús).

De una forma u otra, buena parte de la teología judía se remonta a las tradiciones sobre el éxodo judío, la salida de Egipto bajo la dirección de Moisés, tal y como se cuenta en los primeros libros de la Biblia hebrea. De acuerdo con el relato, después de que los hijos de Israel hubieran sido esclavizados durante siglos, Dios escuchó su llanto y eligió a un profeta, Moisés, para que se opusiera al faraón egipcio, quien tras diez plagas dirigidas contra su pueblo se vio obligado a dejar marchar a los judíos. Después de que los israelitas habían logrado escapar, el faraón persiguió a sus antiguos esclavos sólo para ser derrotado de manera rotunda en el mar Rojo, cuando las aguas se dividieron milagrosamente para que los hijos de Israel pudieran cruzar el lecho a pie y luego se cerraron para destruir a los ejércitos egipcios. Para los antiguos judíos esta tradición del éxodo era teológicamente significativa. En términos generales, ésta mostraba que Dios había elegido a Israel para que fuera su pueblo y que intervendría en su favor cuando se encontrara en apuros.

¿Qué podían pensar los teólogos (y los demás judíos) cuando en épocas posteriores el pueblo de Israel empezó a sufrir sin que Dios acudiera en su ayuda para cambiar su situación? Gran parte de la Biblia hebrea gira alrededor de este problema. La respuesta corriente se encuentra en los escritos de los profetas hebreos, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Oseas y Amós. Para estos escritores, los reveses militares, políticos, económicos y sociales que sufría Israel se debían a que el pueblo había pecado contra Dios y éste lo estaba castigando por ello. Sin embargo, cuando los judíos volvieran a su lado y siguieran las directrices para la vida comunal y el culto que le había entregado a Moisés en la Ley, Dios se aplacaría y los devolvería a una vida de felicidad y prosperidad.

Esta visión «clásica» conseguía explicar el permanente problema del sufrimiento, al mismo tiempo que continuaba afirmando la teología del Éxodo de que Dios es el Dios de Israel e intervendrá en su favor. Sin embargo, ¿qué pasaba cuando la gente volvía a Dios e intentaba seguir sus preceptos y pese a ello continuaba sufriendo? El principal inconveniente de la visión profética clásica es que no logra explicar porque el malvado prospera y el justo sufre. Este defecto condujo a la aparición de

algunas teologías diferentes en el antiguo Israel, incluidas las del libro de Job y el Eclesiastés (ambas en contra de la perspectiva profética), y al surgimiento de un grupo de pensadores judíos a los que los estudiosos modernos denominan «apocalipticistas». El término proviene de la palabra griega *apocalypsis*, que significa «descubrimiento» o «revelación», y se aplica a estos autores porque creían que Dios les había «revelado» los secretos últimos del mundo que explicaban por qué había en él tanta maldad y sufrimiento.[26]

El apocalipticismo judío surgió en un contexto de enormes sufrimientos, unos doscientos años antes de Jesús, cuando el gobernador sirio que tenía el control de Palestina, el hogar de los judíos, persiguió a los judíos precisamente por ser judíos.[27] Así, por ejemplo, la circuncisión, considerada la señal fundamental de la alianza con Dios, quedó prohibida bajo pena de muerte. Para muchos pensadores judíos resultaba evidente, en contra de la visión clásica de los profetas, que esta clase de sufrimiento no podía venir de Dios, dado que era consecuencia directa de intentar seguir sus dictados. Por tanto, debía de existir otra razón que explicara el sufrimiento y otro agente sobrenatural que fuera su causa. Los apocalipticistas judíos desarrollaron la idea de que Dios tenía un adversario personal, el diablo, que era la causa del sufrimiento, y de que en el mundo había fuerzas cósmicas, poderes malignos encabezados por el diablo, que afligían al pueblo de Dios. De acuerdo con este punto de vista, Dios era aún el creador de este mundo y sería, al final, su redentor; pero por el momento, las fuerzas del mal habían sido desatadas y estaban causando estragos entre el pueblo de Dios.

Con todo, los apocalipticistas judíos sostenían que Dios pronto intervendría y derrocaría a las fuerzas del mal en una suprema demostración de fuerza, que destruiría a todos los que se le oponían, incluidos todos los reinos que hacían sufrir a su pueblo, y que traería un nuevo reino en el que no habría más pecado, sufrimiento, maldad y muerte. Los apocalípticos afirmaban que quienes en ese momento sufrían sólo necesitaban aguantar un poquito más, puesto que Dios pronto vendría para vengarlos y darles una recompensa eterna en su Reino. ¿Cuándo ocurriría esto? «Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios.» Éstas son palabras de Jesús (Marcos 9:1), probablemente el profeta apocalíptico judío más famoso de toda la antigüedad. O como afir-

ma más tarde: «yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda» (Marcos 13:30).

Jesús y sus primeros seguidores eran apocalipticistas judíos que esperaban la inminente intervención de Dios para derrocar a las fuerzas del mal. En este sentido, eran parecidos a muchos otros judíos del siglo I, entre otros, a los que escribieron los Rollos del Mar Muerto. Jesús parece haber creído que Dios pronto enviaría al Hijo del hombre desde el cielo para juzgar a todos los que se habían puesto en su contra (cf. Marcos 8:38; 13:24-30); en esto también coincidía con otros profetas apocalípticos de su época. Sin embargo, tras la muerte de Jesús, sus seguidores empezaron a pensar que era Jesús mismo quien pronto regresaría del cielo sobre las nubes como juez cósmico de los pueblos de la tierra. El apóstol Pablo, el primer autor cristiano del que tenemos noticias, creía que Jesús regresaría durante su propia vida (véase 1 Tesalonicenses 4:14-18; 1 Corintios 15:51-52).

¿Qué ocurre con una visión de mundo apocalíptica si, en contra de sus expectativas, el fin no llega «pronto»? O, peor aún, ¿qué ocurre si nunca llega? ¿Qué harían las personas firmemente comprometidas con una cosmovisión semejante? ¿Cambiarían acaso su forma de pensar?

Es posible que las ideas de estas personas experimentaran un cambio radical, al menos tan radical como lo fue el paso de la visión profética (Dios es quien causa el sufrimiento) a la apocalíptica (el enemigo de Dios, el diablo, es quien causa el sufrimiento). Ambas concepciones presuponen que el mundo fue creado por Dios, que es la fuerza divina buena y todopoderosa responsable de él. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando estas concepciones resultan cuestionadas por la constante realidad del sufrimiento en el mundo? Es posible que piensen que la verdad es que todos sus supuestos son un error. Quizá este mundo no es la creación de un único Dios verdadero. Quizá el sufrimiento presente en este mundo no es un castigo *de* ese Dios bueno ni algo que ocurre *a pesar de* su bondad. Quizá el Dios de este mundo no es en realidad bueno. Quizá provoca el sufrimiento no porque sea bueno y desea que la gente comparta su bondad sino porque es malo o ignorante o inferior y *quiere* que la gente sufra o simplemente *no le importa* si la gente sufre o bien no puede hacer nada al respecto. Sin embargo, si esto es cierto, es necesario concluir que el Dios de este mundo no es el único Dios verdadero. Debe haber un Dios más grande por encima de este mundo, uno que no

haya participado en su creación. Según esta concepción, el mundo material mismo (la existencia material en todas sus formas) es en el mejor de los casos inferior y, en el peor, maligno, y por tanto así debe ser el Dios que lo creó. Por encima del Dios creador del Antiguo Testamento debe haber un Dios no material sin relación con este mundo, un Dios que no haya participado en su creación y que tampoco sea la causa del sufrimiento, pero que quiere aliviar los padecimientos de su gente, no redimiendo este mundo sino salvándola de él, liberándola del engaño que la mantiene atrapada en esta existencia material.

Y ésta es una visión gnóstica. Una visión que, en última instancia, podría haber surgido de una especie de apocalipticismo fallido. No ha de sorprender entonces su profunda relación con los textos judíos, puesto que procede de una visión del mundo judía. Y tampoco ha de sorprender que en sus formas cristianas Cristo asuma un papel central, reinterpretado y separado de sus propias raíces apocalípticas.

Sin embargo, sería una equivocación considerar el gnosticismo como un apocalipticismo fallido puro y simple, ya que existen otros factores que parecen haber incidido en la complicada «mezcla» que encontramos en las religiones gnósticas. Aquí sólo mencionaré otro más. Una de las características más notables del gnosticismo es su dualismo radical, mientras el mundo material es malo, el mundo del espíritu es bueno. ¿De dónde viene esta idea? Algunos lectores se sienten inmediatamente impresionados por la similitud de estas ideas con ciertos tipos de religiones orientales, y podría existir alguna conexión en este sentido. Pero los estudiosos de la antigüedad se sienten por lo general más impresionados por su similitud con otras conocidas nociones filosóficas del mismo período, en especial con pensadores que se ubican dentro de la tradición platónica. Platón había insistido también en un tipo de dualismo que diferenciaba entre las sombras y la realidad, la materia y el espíritu. Y hay varios filósofos de los dos primeros siglos de la era común que ampliaron las ideas de Platón y desarrollaron completas cosmologías, en el sentido de conocimiento de las leyes generales que rigen el mundo físico, inspiradas en él. Esta escuela de pensamiento es comúnmente denominada «platonismo medio» para diferenciarla del platonismo antiguo, cuyos representantes aparecen inmediatamente después del filósofo (quien muere en el siglo IV a. e. c.), y del mucho mejor conocido neoplatonismo del siglo III e. c. y posteriores.[28]

Los representantes del platonismo medio pensaban, como los gnósticos, que existía una deidad última absolutamente diferente de cualquier cosa que seamos capaces de concebir o imaginar, completamente inefable (esto es, un Dios que no puede ser descrito en palabras y para el que resultan inapropiados incluso nuestros adjetivos más altos), totalmente perfecta, enteramente apartada de este mundo y sus categorías. Es completa y eterna en sí misma, no en relación con otra cosa, no está limitada por el espacio y el tiempo y no se encuentra intrínsecamente unida a nada en el espacio y el tiempo. No es posible decir que es «excelente» porque eso sería suponer que participa de algo fuera de sí misma llamado «excelencia». Y por la misma razón, tampoco es posible decir en realidad que sea «buena». Decir que es grande sería atribuirle incorrectamente un tamaño.

Al igual que los gnósticos, estos pensadores estaban obsesionados por entender cómo había llegado a existir el mundo material, si al principio lo único que existía era este Uno perfecto y autosuficiente. Para explicar este hecho idearon varios sistemas mitológicos, ninguno de los cuales sugiere que el único Dios decidiera crear el mundo. Los mitos sostienen, en cambio, que del Uno surgió una serie realmente desconcertante de otras divinidades, que emanaron de él como el agua de una fuente, por lo que entre Único Espíritu Verdadero y el mundo material se encuentran una gran cantidad de diversos tipos de intermediarios divinos que representan una especie de abismo infranqueable que nos separa del Uno.

El platonismo medio estaba especialmente embelesado con el *Timeo* de Platón, dónde se describe la creación del mundo material a partir del mundo no material. Resulta interesante señalar que Filón de Alejandría, desde el punto de vista filosófico uno de los pensadores judíos más perspicaces del siglo I, escribió un comentario del Génesis en el que intentaba mostrar que había una continuidad directa entre Moisés y Platón. Filón mismo puede ser considerado un representante del platonismo medio, ya que para su interpretación de la Escritura empleó la noción del Uno como supremo Dios espiritual y la idea de un reino de intermediarios divinos entre ese Dios y este mundo.

Es posible que los gnósticos se ubiquen en esta corriente intelectual y basen su comprensión del mundo en la del platonismo medio, que interpretan a la luz de la transformación de las concepciones tradiciona-

les del judaísmo provocada por el fracaso de la visión apocalíptica, cuyas esperanzas no se habían materializado. La forma cristiana del gnosticismo habría estado influida por las afirmaciones cristianas a propósito de Cristo como aquel a través del cual llega la salvación, aquel que revela la verdad, quién ha sido enviado por el Dios de las alturas a nosotros aquí abajo (véase, por ejemplo, Juan 3:12-13, 6:41-42, 8:32).

Ésta es al menos una manera de entender de donde surgieron las desconcertantes visiones de mundo del primitivo gnosticismo cristiano.

Las fuentes de nuestro «conocimiento» del gnosticismo

¿En qué consistía exactamente esta visión gnóstica? Una de las dificultades que tenemos para resumirla está relacionada con las fuentes antiguas de las que disponemos. Durante siglos (de hecho, durante todo el tiempo transcurrido hasta el descubrimiento de textos gnósticos originales) nuestras únicas fuentes de información sobre el gnosticismo eran los escritos de los padres de la Iglesia ortodoxos y proto-ortodoxos que se opusieron a él, autores como Ireneo, obispo de Lyon, quien hacia el año 180 e. c. escribió una obra en cinco volúmenes titulada *Refutación y derrocamiento de la falsamente llamada gnosis* (a la que por lo general se conoce simplemente como *Contra las herejías*); Tertuliano de Cartago, quien cerca de veinte años después escribió varios tratados contra diversos grupos heréticos, y su contemporáneo, Hipólito de Roma, cuya propia obra, *Refutación de todas las herejías*, no fue descubierta sino hasta el siglo XIX. Estos autores nos ofrecen descripciones del gnosticismo completas, y en ocasiones en verdad interminables. Sin embargo, no tienen nada bueno que decir al respecto. Los gnósticos son ridiculizados de forma sistemática por haber abrazado mitos absurdos y absurdamente complejos, por corromper las claras enseñanzas de las Escrituras (claras para los proto-ortodoxos, se entiende), por adoptar puntos de vista contradictorios, por promover prácticas licenciosas y desenfrenadas que revelaban que en realidad sólo eran réprobos desviados de la verdad.

Examinaremos algunas de estas encendidas polémicas en un capítulo posterior, pero por el momento es suficiente que señalemos que para conocer lo que en verdad creían los gnósticos, es muy difícil confiar en

las afirmaciones de sus enemigos declarados. Es cierto que en ocasiones estos autores proto-ortodoxos emplearon documentos gnósticos reales y que, al parecer, en algunos casos los resumieron de forma más o menos fiel. Cuando lo hicieron, la situación es la ideal. El problema es que no siempre es fácil determinar cuándo estamos frente a un informe fiable y cuándo frente a calumnias y difamaciones, o a una inteligente mezcla de ambas.

Por fortuna, poseemos otras fuentes para el estudio del cristianismo gnóstico. Antes del descubrimiento de la biblioteca de Nag Hammadi, ya disponíamos de varios documentos gnósticos originales, descubiertos en los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, el hallazgo de estos documentos tuvo poco impacto en el mundo académico (y no hablemos del resto del mundo) en parte debido a que la información encontrada en ellos no se ajustaba con claridad a la proporcionada por heresiólogos proto-ortodoxos como Ireneo y sus sucesores. En un giro extraordinario (y al que, supongo, ya debemos estar acostumbrados a estas alturas) los expertos que estudiaban el fenómeno decidieron que estos textos gnósticos originales eran menos fiables que las descripciones del gnosticismo ofrecidas por sus enemigos proto-ortodoxos, y que eran, de alguna manera, aberraciones de la «norma» gnóstica. Y de esta forma fueron apartados y dejados de lado.

Una acción semejante es ahora imposible gracias al descubrimiento de los textos de Nag Hammadi, muchos de los cuales fueron escritos por gnósticos, para gnósticos y presuponiendo concepciones gnósticas.

No obstante, ni siquiera estos documentos nos permiten comprender el fenómeno sin problemas. Por un lado, el hecho mismo de que algunos de estos textos *presupongan* puntos de vista gnósticos hace que resulte difícil entenderlos. En cierta forma es como intentar leer la página de deportes de un diario. Un artículo sobre el primer encuentro de la Serie Mundial de béisbol no ofrece datos detallados sobre la historia y las reglas de este deporte. Está escrito para quien ya posee toda la información de fondo necesaria para entender el artículo. Lo mismo sucede con muchos de los textos gnósticos encontrados en Nag Hammadi. Se trata de libros escritos para lectores que, a diferencia de nosotros, ya poseían toda la información necesaria para su correcta comprensión.

Y hay otros problemas adicionales. Algunos de los textos están incompletos, dado que en los siglos que han transcurrido desde su pro-

ducción los documentos se han ido desgastando en ciertos puntos. Muchos de los manuscritos están plagados de agujeros, y es necesario establecer cuáles fueron las palabras que se perdieron. En ciertas ocasiones recobrar estos textos no es extremadamente difícil, pero en otras no podemos saber con certeza qué había en ellos. Por ejemplo, en el Evangelio de Felipe (aparentemente una serie aleatoria de reflexiones y diálogos de Jesús y sus discípulos sobre los secretos del universo, el significado del mundo y nuestro lugar en él) los discípulos se sienten molestos por la relación de Jesús con María Magdalena y le preguntan: «¿Por qué la amas más que a todos nosotros?». La pregunta es una reacción a algo que Jesús ha hecho, pero no sabemos exactamente qué. El texto precedente se encuentra repleto de espacios en blanco: «Y la compañera del [...] María Magdalena [...] más que a [...] los discípulos [...] besó su [...] en [...]» (Evangelio de Felipe 55).[29]

Sin embargo, el principal problema con los textos de Nag Hammadi es uno al que ya he aludido antes: los textos no nos ofrecen una imagen coherente de las creencias, prácticas y mitos gnósticos, sino que representan formas divergentes y dispares de entender a Cristo, el mundo, el reino divino, la humanidad, etc. Por lo que probablemente deberíamos hablar de gnosticismos más que de gnosticismo.[30]

Con todo, parece existir algún acuerdo respecto a una visión del mundo básica entre muchos de estos textos y los sistemas que presuponen (sistemas que logramos reconstruir tanto a partir de los textos gnósticos mismos como de las descripciones que nos ofrecen sus enemigos). A continuación expondré algunos de los principios generales que al parecer es posible aplicar a estos sistemas gnósticos particulares, examinaré algunas de las mitologías que emplean para presentar sus puntos de vista y ofreceré un panorama sobre varios de los textos más interesantes que han sido descubiertos.

Los principios del gnosticismo

Como hemos visto, los cristianos gnósticos afirmaban que en el principio sólo existía el Uno. Este Dios Uno era completamente espíritu, perfecto en su totalidad, imposible de describir, más allá de todos los atributos y cualidades que podamos imaginar. Este Dios no sólo resulta

desconocido para los humanos, sino incognoscible. Los textos gnósticos no aclaran por qué es incognoscible, aunque sugieren que es tan «otro» que cualquier explicación que pretendiera hacer conocido lo desconocido mediante comparaciones resultaría simplemente imposible.

De acuerdo con diversos mitos gnósticos, este único Dios incognoscible generó, por alguna incognoscible razón, un reino divino a partir de sí mismo. En algunos de estos mitos, las perfectas esencias de este Uno adquieren, de alguna forma, existencia por sí mismas. Así, por ejemplo, el Uno pasa la eternidad pensando. Piensa, por supuesto, sólo en sí mismo, dado que no existe nada más que pueda ser objeto de este pensar. Sin embargo, en vista de que piensa, su pensamiento debe existir también, y por ello éste se convierte en una entidad aparte. Además, el Uno existe siempre, así que su existencia eterna, su eternidad, también existe. Y de esta forma ésta adquiere entidad por sí misma. El Uno vive; de hecho, es Vida. Por tanto la vida misma existe y adquiere su propia entidad. Y así sucesivamente.

De este modo surgen de este Uno otras entidades divinas, emanaciones que reciben el nombre de eones (Pensamiento, Eternidad, Vida, etc.); además, algunos de estos eones producen a su vez sus propias entidades, hasta alcanzar un completo reino de eones divinos, en ocasiones llamado Plenitud o, para usar el término griego, Pleroma.

Los mitos gnósticos están concebidos no sólo para mostrar cómo este Pleroma llegó a existir en el eterno pasado, sino también cómo llegó a existir el mundo en el que vivimos y cómo fue que nosotros mismos terminamos en él. Lo que los mitos parecen tener en común es la idea de que existe algún tipo de movimiento descendente del espíritu a la materia, de que la materia es una forma degradada de existencia, el resultado de una alteración en el Pleroma, de una catástrofe en el cosmos. En algunos de estos sistemas, la causa del problema es el último de estos eones, un eón llamado Sabiduría o, en griego, Sofía. Los mitos explican de diferentes formas cómo la «caída» de Sofía del Pleroma fue el origen del mundo material, su terrible consecuencia. Uno de los mitos más conocidos lo encontramos en el Libro Secreto de Juan, el relato de una revelación proporcionada por Jesús a Juan, el hijo de Zebedeo, tras la resurrección. Este libro fue uno de los que se encontró, en diferentes versiones, cerca de Nag Hammadi en 1945; y también en la obra de Ire-

neo figura una versión del mito. Según el relato gnóstico, Sofía decidió crear un ser divino sin ayuda de su consorte masculino, lo que dio lugar a una criatura imperfecta y deforme. Temiendo que su fechoría fuera descubierta, Sofía apartó a su hijo del reino divino para llevarlo a una esfera inferior donde nadie pudiera verlo y lo dejó allí para que se las arreglara por su cuenta. Sofía le había dado el nombre de Ialdabaot, un nombre que sugiere el de «Yahveh, señor del sábado» del Antiguo Testamento, ya que esta divinidad deforme e imperfecta sería el Dios judío.

Según esta versión del mito, Ialdabaot consigue de algún modo robar parte del poder divino de su madre. Luego se aleja de ella y emplea este poder para crear divinidades todavía más inferiores, las malvadas fuerzas cósmicas del mundo, y el mundo material mismo. Dado que él es el creador, se le denomina por lo general Demiurgo (el término griego para «creador»). Ialdabaot ignora la existencia del reino divino superior y por ello declara tontamente: «Yo soy Yahveh, no hay ningún otro; fuera de mí ningún dios existe» (Isaías 45:5-6). Sin embargo, junto con sus secuaces divinos que le ayudaron a crear el mundo, Ialdabaot recibe una visión del único verdadero Dios, por lo que luego deciden: «Creemos a un hombre a semejanza de la imagen de Dios» (esto es, del *verdadero* Dios que acaban de contemplar; cf. Génesis 1:26-27). Y fue así cómo crearon a Adán. No obstante, al carecer de espíritu, Adán es completamente inmóvil. El único Dios verdadero engaña entonces a Ialdabaot para que comunique el poder de su madre a este ser inanimado, de manera que al insuflar el aliento de vida en él transmite a los humanos el poder de Sofía, con lo que no sólo los convierte en seres animados sino que les otorga un poder mayor que el que poseen las fuerzas cósmicas inferiores que el mismo Ialdabaot ha creado. Cuando las fuerzas cósmicas descubren que el hombre creado es más grande que ellas, lo arrojan al reino de lo material. Sin embargo, el único Dios verdadero envía a su propio Pensamiento al hombre, para que le enseñe su verdadera naturaleza divina y le explique la forma en que descendió al reino de la materia y el camino a través del cual puede retornar al reino divino.

Otros mitos describen de manera diferente el nacimiento del mundo material y la creación de la humanidad. Lo que tienen en común con el que hemos reseñado es la idea de que el mundo en el que vivimos no fue concebido ni creado por el único Dios verdadero, sino que es el resultado de un desastre cósmico, y la de que dentro de algunos humanos re-

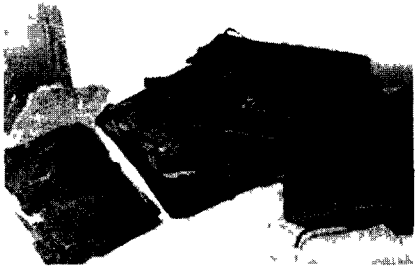
side una chispa de lo divino que necesita ser liberada para poder regresar a su verdadero hogar.

La única forma en que esta salvación puede tener lugar es que la chispa divina aprenda el conocimiento secreto que puede liberarla del engaño que la mantiene prisionera en el mundo material. El conocimiento es por tanto central en estos sistemas, el conocimiento de lo que uno en realidad es. Como señala Jesús a su hermano Judas Tomás en uno de los tratados hallados en Nag Hammadi: «Mientras andas conmigo, aunque eres ignorante has llegado a conocer, y te llamarán "el que se ha conocido a sí mismo". Pues el que no se ha conocido a sí mismo no ha conocido nada, pero el que se ha conocido a sí mismo ha comenzado ya a tener conocimiento sobre la profundidad del Todo» (Libro de *Tomás, el Atleta 2.138.14-18*).[31]

Este conocimiento sólo puede surgir de una revelación. Uno no puede simplemente limitarse a observar el mundo para descubrir cómo salvarse. Este mundo es maligno, y cualquier conocimiento adquirido en él no es más que conocimiento material. El verdadero conocimiento procede de arriba y nos llega mediante una revelación. En los círculos gnósticos cristianos, es Cristo quien proporciona este conocimiento. En palabras de un himno gnóstico compuesto por un grupo gnóstico conocido como los naasenos y citado por Hipólito (*Refutación*, 5.10.2):

> Entonces dice Jesús: «mira Padre, cómo busca [el hombre] el mal sobre la tierra y se aparta de tu soplo. Intenta escapar del amargo caos y no sabe cómo atravesarlo. Por esto, Padre, envíame. Descenderé en posesión de los sellos, Pasaré a través de todos los eones, mostraré las formas de los dioses, y lo escondido del santo camino anunciaré, revelando qué es la gnosis».[32]

Ahora bien, ¿cómo puede Cristo entrar en este mundo material y no ser contaminado por él? Éste es uno de los rompecabezas que los gnósticos tenían que resolver, y diferentes pensadores gnósticos encontraron diferentes maneras de hacerlo. Algunos optaron por la solución que ya hemos encontrado en Marción y otros, y sostuvieron que Jesús no era un ser humano de carne y hueso, sino que sólo parecía serlo. Estos pensadores se tomaron muy en serio las palabras del apóstol Pablo: Cristo vino «en una carne *semejante* a la del pecado» (Romanos 8:3). Como fantasma enviado desde el reino divino, Jesús llegó para comunicar la



Los libros gnósticos descubiertos en 1945 y Nag Hammadi, Egipto, el lugar en el que fueron descubiertos

gnosis necesaria para la salvación y tras terminar su labor regresó al Pleroma de donde había venido.

La mayoría de los gnósticos, sin embargo, tomaron otro camino y aseguraron que Cristo era un emisario divino del reino superior, que era totalmente espiritual y que durante un tiempo había entrado dentro del hombre Jesús con el propósito de comunicar el conocimiento que puede liberar las chispas divinas de su prisión material. Para estos gnósticos, Jesús mismo era de hecho humano, aunque algunos pensaban que *no* era exactamente igual al resto de los mortales, lo que le permitió recibir al divino emisario; algunos, por ejemplo, pensaban que tenía un «cuerpo alma» y no tanto un «cuerpo carnal». En cualquier caso, en el bautismo, Cristo entró en Jesús (en forma de una paloma, como se relata en los evangelios del Nuevo Testamento); y al final lo dejó para que enfrentara solo la muerte. Fue en ese momento que Jesús gritó: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (o literalmente, «¿Por qué me has dejado atrás?»). O como se afirma en el Evangelio de Felipe: «"Dios mío, Dios mío, ¿por qué, Señor, me has abandonado?" Esto lo dijo en la cruz, pues se había separado de allí» (Evangelio de Felipe 72).[33] Según uno de los mitos a los que se refiere Ireneo, una vez que Jesús hubo muerto, Cristo regresó y lo resucitó de entre los muertos (*Contra las herejías* 1.30.13).

En cualquiera de estos sistemas, Cristo proporciona el conocimiento necesario para la salvación. Como dice el Evangelio de Felipe: «Quien posee el conocimiento [*gnosis*] de la verdad es un hombre libre» (Evangelio de Felipe 110). Sin embargo, no todos pueden esperar tener acceso a este conocimiento liberador. De hecho, es evidente que la ma-

yoría de las personas no lo han recibido y nunca lo recibirán. Algunos cristianos gnósticos sostenían que existían tres clases de humanos. Algunos eran simples creaciones del Demiurgo. Como otros animales, éstos no tenían espíritu dentro de sí; y como ellos, su existencia terminaba por completo cuando morían. Había otros que tenían un alma dentro de sí, pero no la chispa del poder divino. Éstos tenían una oportunidad de vivir después de la muerte si tenían fe y hacían buenas obras; se trataba, de hecho, de los cristianos comunes, que creían en Cristo pero carecían de una verdadera comprensión del conocimiento secreto que conduce a la salvación definitiva. El tercer grupo lo componían quienes sí poseían este conocimiento, los gnósticos, los «enterados», quienes tenían dentro de sí una chispa de la divinidad, quienes habían aprendido quiénes eran en realidad, cómo habían llegado aquí y cómo podían volver a su lugar de partida. Esta gente tendrá una vida *fantástica* después de la muerte, cuando regresará al reino divino del cual es originaria para vivir eternamente en presencia de Dios como parte del Pleroma.

Uno podría pensar que los cristianos que defendían semejante visión, en la que el objetivo de la salvación era escapar del cuerpo, promoverían o, al menos permitirían, un acercamiento más bien despreocupado a la existencia corporal. ¡Si no importa el cuerpo, entonces seguramente tampoco importa lo que hagas con él! Y, de hecho, ésta es exactamente una de las acusaciones lanzadas contra los gnósticos por sus opositores proto-ortodoxos, como veremos más adelante (capítulo 9). Sin embargo, se da la casualidad de que los cristianos gnósticos parecen haber tomado precisamente la dirección contraria. Éste es un aspecto de las religiones gnósticas que sus enemigos parecen haber entendido mal (o, lo que también es posible, tergiversado). Por lo que podemos decir a partir de los escritos encontrados en Nag Hammadi, en vez de adoptar una visión libertina de la ética (puesto que nada importa, todo vale), los gnósticos eran ascetas que defendían un estricto control del cuerpo, que debía además ser tratado con severidad. Su lógica era que dado que el cuerpo es malvado, éste debe ser castigado; puesto que el estar atado al cuerpo es el *problema* de la existencia humana, y puesto que a través del placer es supremamente fácil atarse al cuerpo, es necesario negarse a complacer sus deseos. Por tanto, todo parece indicar que la típica posición gnóstica respecto al tratamiento del cuerpo era bastante rigurosa.

Antes de entrar a comentar algunos interesantes textos gnósticos en particular, quisiera plantear una pregunta: ¿qué podemos decir sobre los distintos cristianos gnósticos como grupos sociales? Los marcionistas y los ebionitas parecen haber tenido sus propias iglesias, separadas la una de la otra, obviamente, y ambas de las de los proto-ortodoxos. ¿Cuál era la situación en el caso de los gnósticos?

Una de las características más llamativas del gnosticismo cristiano es que parece haber funcionado principalmente desde *dentro* de iglesias cristianas existentes, de las que los gnósticos se consideraban la élite espiritual. Los gnósticos podían profesar los credos de otros cristianos, leer las Escrituras de otros cristianos, participar del bautismo y la eucaristía con otros cristianos, pero creían tener una comprensión secreta, más profunda y espiritual, de esos credos, Escrituras y sacramentos. Ésta puede ser la razón por la que los padres de la Iglesia proto-ortodoxos los encontraban tan insidiosos y difíciles de tratar, como veremos más adelante en el capítulo 10. Para los proto-ortodoxos los gnósticos no estaban «ahí afuera» en sus propias comunidades. Estaban «aquí adentro», con nosotros, a nuestro alrededor. Y no era posible identificarlos simplemente con mirarlos. Parece probable que estos «círculos internos» gnósticos eran dominantes en algunas partes de la cristiandad. Además de las Escrituras usadas por la Iglesia en general, que los gnósticos interpretaban a la luz de sus doctrinas (reacuérdense, por ejemplo, las reinterpretaciones del Génesis que hemos mencionado antes), éstos utilizaron sus propios textos, incluidos algunas de los tratados mitológicos y de las reflexiones místicas descubiertos recientemente en Nag Hammadi. Además, pudieron haber tenido sacramentos adicionales: el Evangelio de Felipe, por ejemplo, alude a cinco de ellos, sin explicar en qué consistían o cómo se impartían: bautismo, unción (con aceite), eucaristía, redención y cámara nupcial (Evangelio de Felipe 68). Es difícil saber lo que implicaba cada uno, y en especial el sacramento de la «cámara nupcial». Desdichadamente, el Evangelio de Felipe sólo los menciona, acaso porque, podemos suponer, sus lectores sabían exactamente en qué consistía cada uno.

Hasta aquí he comentado algunos textos gnósticos y mencionado de pasada otros, por ejemplo, el Evangelio de Tomás (al que como he señalado considero un texto gnóstico), el Evangelio de María Magdalena, el Libro Secreto de Juan, el Evangelio de Felipe. Una manera de obtener una visión más amplia de esta forma de cristianismo perdido —o, mejor, de las distintas formas que ésta asumió— es examinar varios otros textos interesantes. A continuación nos detendremos en tres documentos que iluminan aspectos fundamentales de las religiones gnósticas, y en capítulos posteriores consideraremos algunos más, como el Apocalipsis copto de Pedro y el Segundo Tratado del Gran Set.

El Evangelio de la Verdad

Uno de los documentos más sorprendentes hallados en Nag Hammadi carece de título, pero a partir de sus primeras líneas se le llama normalmente Evangelio de la Verdad. Esas primeras líneas parecen contradecir a quienes piensan que el gnosticismo es algún tipo de religión adusta e intelectual de dudosa moral, puesto que en el Evangelio de la Verdad la alegría de la salvación es celebrada con auténtica emoción:

> El Evangelio de la verdad es alegría para quienes han recibido de parte del Padre de la verdad el don de conocerlo por el poder de la Palabra que ha venido desde el Pleroma, la que está en el Pensamiento y el Intelecto del Padre, la que es llamada el Salvador. (Evangelio de la Verdad 16)[34]

No sabemos con certeza quién escribió este tremendo y breve tratado, que presenta en términos inusualmente claros la manera en que los gnósticos entienden la salvación; sin embargo, sus puntos de vista coinciden en muchos aspectos con las enseñanzas de un famoso maestro gnóstico del siglo II que enseñó en Roma y quien gracias a su carisma y capacidad retórica llamó la atención de un gran número de cristianos que se convirtieron en sus seguidores. El nombre de este maestro era Valentín. Autores proto-ortodoxos como Ireneo y Tertuliano vieron en el cristianismo valentiniano a uno de sus principales enemigos, pero si en verdad fue, como ellos afirman, un insidioso intento de pervertir la

verdad es una cuestión completamente diferente. Los pocos fragmentos que conservamos de Valentín mismo revelan una profunda meditación y, al tiempo, invitan a ella. Muchos estudiosos creen que este Evangelio de la Verdad podría también ser obra suya.[35]

Aunque etiquetado como evangelio, este texto no es una narración de las palabras y obras de Jesús. En cambio, es una celebración de la salvación que Jesús ha traído al entregarnos la verdad que puede liberar al alma de sus ataduras que la sujetan al mundo material. El texto examina un buen número de cuestiones fundamentales: la naturaleza de Dios, el carácter del mundo, la figura de Cristo, la obra de salvación que éste trajo y la forma de responder a ella. Destaca el hecho de que sus opiniones son diametralmente opuestas a las que, al final, resultarían dominantes en el cristianismo y se transmitirían hasta nuestros días.

El cristianismo «ortodoxo» sostiene que este mundo fue la creación intencional de un único Dios verdadero y que, por tanto, fue hecho bueno, incluso a pesar de que más tarde el pecado se introdujera en él y lo corrompiera. En cambio, este evangelio gnóstico asegura que el mundo es resultado de un conflicto en el reino divino; la ignorancia, el terror, la angustia y el error son consecuencia de ese conflicto:

> Ignorar al Padre [es decir, lo opuesto a la «gnosis»] produjo angustia y terror. Pero la angustia se tornó densa como una bruma, de manera que nadie podía ver; por este motivo se ha fortalecido el Error; ha trabajado su materia vanamente, puesto que no conocía la verdad. Emprendió una obra disponiendo con esfuerzo y belleza algo semejante a la Verdad. (Evangelio de la Verdad 17)

El cristianismo «ortodoxo» sostiene que Cristo murió por los pecados del mundo y que su muerte y resurrección son los que traen la salvación. El Evangelio de la Verdad, sin embargo, asegura que Jesús trajo la salvación al comunicarnos la verdad capaz de liberar el alma. Además, fue esta enseñanza lo que desató la ira de la ignorancia que gobierna este mundo, que lo persiguió y asesinó:

> Jesús, el Cristo, por cuyo medio iluminó a los que estaban en la oscuridad a causa del olvido. Los ha iluminado y les ha mostrado un camino. El camino, sin embargo, es la verdad que les ha enseñado. Por este motivo el Error se ha irritado contra él, lo ha perseguido, lo ha maltratado y lo redu-

jo a nada. Lo clavó en un madero y fue un fruto del conocimiento del Padre. (Evangelio de la Verdad 18)

El cristianismo «ortodoxo» insiste en que las personas se colocan en una correcta relación con Dios gracias a la fe en la muerte y resurrección de Jesús. El Evangelio de la Verdad afirma que las personas se salvarán al conocer quiénes son en realidad:

> Se le aproximaron los sabios, según propia estimación, para probarle. Pero los confundió, porque eran vanos. Ellos lo odiaron, puesto que no eran sabios verdaderamente. Después de todos éstos se aproximaron a él también los niños, a quienes pertenece el conocimiento del Padre. Fortalecidos, aprendieron los aspectos del rostro del Padre. Conocieron y fueron conocidos; fueron glorificados y han glorificado ... Pero los discípulos son el Viviente, los que están inscritos en el libro del Viviente. Reciben la enseñanza sobre sí mismos, la reciben del Padre, y se vuelven de nuevo hacia Él. (Evangelio de la Verdad 19-21)

El cristianismo «ortodoxo» considera que Dios redimirá a este mundo pecador y lo creará de nuevo convirtiéndolo en un utópico lugar de vida eterna. Este evangelio declara que una vez el conocimiento salvador llegue a las almas atrapadas en este mundo, el mundo de la ignorancia desaparecerá:

> Puesto que la deficiencia se produjo porque se ignoró al Padre, entonces cuando se conoce al Padre la deficiencia dejará de existir. Como sucede con la ignorancia de una persona, que una vez que conoce se desvanece su ignorancia, como se desvanece la oscuridad cuando aparece la luz, del mismo modo también se desvanece la deficiencia ante la perfección. (Evangelio de la Verdad 24-25)

El libro exhorta luego a su audiencia a compartir el verdadero conocimiento de la salvación con aquellos que buscan la verdad y a no regresar a sus antiguas creencias (¿proto-ortodoxas?), que ya han logrado trascender:

> Decid, pues, desde el corazón que sois el día perfecto y que en vosotros mora la luz que no desfallece. Hablad de la verdad con los que la buscan y

del conocimiento a los que han pecado en su error ... No volváis a lo que habéis vomitado para comerlo. No seáis polillas. No seáis gusanos, porque ya lo habéis rechazado ... Así pues, vosotros haced la voluntad del Padre, puesto que le pertenecéis. Porque el Padre es dulce y lo que hay en su voluntad es bueno. (Evangelio de la Verdad 32-33)

Cualquier cosa que uno pueda decir a propósito de esta forma de cristianismo, no creo que podamos llamarla insincera o carente de sentimiento. Es viva e intensa, llena de alegría y pasión. No obstante, sus enemigos la encontraban atroz e hicieron todo lo posible para destruirla y arruinar la reputación de su autor.

La Carta a Flora de Ptolomeo

Hemos visto que, además de emplear sus propios escritos, los cristianos gnósticos no tenían ningún inconveniente para aceptar también, hasta cierto punto, las Escrituras utilizadas por otros cristianos. Ahora bien, ¿cómo entendían ellos estos textos? Uno de los documentos gnósticos más interesantes que poseemos es una carta escrita por uno de los principales seguidores de Valentín, un maestro llamado Ptolomeo, objeto de buena parte de los ataques de los cinco volúmenes de la obra que Ireneo dedicó a los gnósticos. La carta está dirigida a una mujer llamada Flora, a quien de otro modo no conoceríamos y que, aparentemente, era una cristiana proto-ortodoxa que se había dirigido a Ptolomeo para preguntar por la interpretación gnóstica de las Escrituras. La carta no es citada por Ireneo, ni fue descubierta entre los escritos hallados en Nag Hammadi. Sin embargo, la conocemos gracias a la obra de ese decidido defensor de la ortodoxia que fue, en el siglo IV, Epifanio de Salamina, quien cita la carta *in toto*.

La carta nos ofrece una exposición clara y coherente del particular entendimiento del Antiguo Testamento por parte de los gnósticos. Es sorprendente que Ptolomeo no se limite a declarar sus puntos de vista como «verdades del evangelio», sino que razone con su lectora y la invite a ver que sus opiniones son completamente sensatas e incluso convincentes. Debemos recordar que entre los primeros grupos cristianos había una amplia variedad de formas de entender el Antiguo Testamento: para los cristianos ebionitas éste constituía la Sagrada Escritura por

excelencia, el cuerpo y alma del canon cristiano; para Marción, en cambio, se trataba de las Escrituras del Dios judío, no del Dios de Jesús y, por tanto, no podían ser aceptadas como canónicas. Las ideas sobre el Antiguo Testamento de Ptolomeo se basan a la vez en sus concepciones gnósticas y en las palabras de Jesús. Su carta se concentra en la Ley de Moisés, los cinco primeros libros del Antiguo Testamento (la Torá, también conocida como el «Pentateuco»).

Ptolomeo comienza señalando las opiniones sobre las Escrituras que él considera absolutamente equivocadas. Algunas personas, sostiene, aseguran que la «ley ha sido promulgada por el Dios y Padre», mientras que otras insisten en que «fue establecida por el diablo, el enemigo corruptor».[36] El primer punto de vista, podemos suponer, es el de la mayoría de los judíos y de los cristianos proto-ortodoxos (y de los ebionitas y otros grupos similares). El segundo no es exactamente el de Marción; es posible que Ptolomeo se refiera a una concepción defendida por otros gnósticos. En cualquier caso, Ptolomeo insiste en que ambas opiniones «yerran por completo ... y cada uno por su lado no acierta en la verdad de la cuestión».

Por un lado, el Antiguo Testamento no es perfecto y, por tanto, no puede haber sido inspirado por el único Dios verdadero. El Antiguo Testamento, por ejemplo, incluye mandamientos que no son propios de Dios, como cuando Dios promete tierras a su pueblo, los israelitas, y ordena matar a sangre fría a los cananeos que se encuentran viviendo entonces en ellas. Además, dado que el Antiguo Testamento tenía que ser «completado» por Jesús (por ejemplo, la profecía de que el Mesías nacería en Belén de una virgen), esto demuestra que algunas de sus partes eran incompletas y por ello imperfectas. Ahora bien, el Antiguo Testamento no habría podido ser tampoco inspirado por el diablo, dado que contiene también leyes que son justas y buenas, y un ser maligno no puede ser el origen de algo contrario a su naturaleza.

El resultado es que el Antiguo Testamento debe de haber sido inspirado por alguna otra divinidad, diferente del único Dios perfecto y verdadero y de su máximo enemigo, el diablo, obra de una deidad a medio camino entre ambos. Este argumento nos permite apreciar la «lógica» que convierte en necesaria la existencia de intermediarios entre Dios y las fuerzas cósmicas de este mundo.

Ptolomeo prosigue para insistir en que, partiendo de las palabras

mismas de Jesús, en el Antiguo Testamento hay de hecho tres tipos de leyes:

> Y las palabras del Señor nos enseñan que la ley se divide en tres partes. La primera se atribuye a Dios mismo y a su legislación [Ptolomeo se refiere aquí al dios intermediario, no al único Dios verdadero]; la segunda se atribuye a Moisés, no en cuanto que Dios legisló a través de él, sino en cuanto que Moisés, movido por sus propias ideas, estableció también algunos preceptos; la tercera se debe a los ancianos del pueblo. (4:1-2)

Los diez mandamientos, explica, deben de haber sido proporcionados por Dios (el dios intermediario). Pero hay otras leyes que, como Jesús indica con claridad, no provienen de Dios, por ejemplo, la ley sobre el divorcio, que Jesús desautoriza al decir: «Moisés permitió repudiar a la propia mujer a causa de vuestra dureza de corazón. Pero al principio no era así» (4:4, citando a Mateo 19:8). Esta ley, por tanto, no es de Dios sino de Moisés. Y otras leyes no son obra de Moisés sino de los «ancianos del pueblo», por ejemplo, la ley que indica que un regalo que podría beneficiar a los propios padres puede en cambio ser donado al Templo; Jesús afirma que esta ley «de los ancianos» viola el mandamiento de Dios de «honra a tu padre y a tu madre» (4:11-12, citando a Mateo 15:4-5).

Tenemos entonces que sólo algunas de las leyes de las Escrituras proceden realmente de Dios (el dios intermediario). Pero incluso estas leyes divinas son de tres tipos. Algunas de ellas son perfectas, por ejemplo, los Diez Mandamientos. Otras están manchadas por las pasiones humanas. Por ejemplo, la ley de las represalias, «que manda arrancar ojo por ojo y diente por diente y vengar muerte por muerte», está «mezclada con la injusticia», dado que, como Ptolomeo señala, «el que comete injusticia en segundo lugar no por esto es menos injusto, sólo varía el orden, la acción realizada es la misma» (5:4) Por último, hay ciertas leyes en las Escrituras cuya intención es claramente que se las interprete de manera simbólica, no literal. La ley de la circuncisión no se refiere a cortar los prepucios de los bebés, sino a reservar el propio corazón para Dios; la ley del sábado no se refiere a abstenerse de trabajar el séptimo día, sino a abstenerse de hacer lo que es malo; la ley sobre el ayuno no trata de padecer hambre sino de evitar cometer fechorías (5:11-13).

Ptolomeo concluye que las enseñanzas de Jesús sobre la Ley de Moi-

sés presuponen, por tanto, la existencia de una divinidad que no coincide con el único Dios perfecto y verdadero. Esta divinidad es el Demiurgo, el creador del mundo, un estado intermedio entre Dios y el diablo, «más deficiente que el Dios perfecto e inferior a su justicia» pero «más grande y más potente que el adversario» (7:6, adviértase que Ptolomeo se diferencia en esto de otros gnósticos ya que su valoración del Demiurgo es más bien bastante positiva). Ptolomeo finaliza la carta afirmando que en un futuro tratado explicará este mundo divino habitado por más de un Dios y que sus puntos de vista se inspiran en la «tradición apostólica» y se basan en la «enseñanza de nuestro Salvador» (7:9).

Resulta evidente que estamos aquí ante un creyente sincero, alguien que considera que sus opiniones coinciden con las de los apóstoles y, a través de ellos, con las de Jesús. Esto es cierto no sólo de su posición frente a la Escritura sino también de su concepción del mundo divino y del lugar de los humanos en él. Tenemos en este texto una prueba adicional (en caso de que necesitáramos más) de que quienes perdieron las batallas que decidieron qué forma de cristianismo era la «verdadera» estaban decididos a descubrir la verdad y convencidos de que su modo de entender la fe se inspiraba en las enseñanzas de los propios apóstoles de Jesús. Si las ideas de Ptolomeo no hubieran sido citadas en los escritos de Epifanio, quien las expone con el único objetivo de atacarlas, probablemente nunca hubiéramos sabido lo claras, apasionadas y sinceras que eran en realidad.

El Tratado sobre la Resurrección

Una de las cuestiones que la visión de mundo gnóstica obligaba a plantear era, lógicamente, el carácter de la otra vida. Si la salvación se consigue al *escapar* del cuerpo y no tanto *en* el cuerpo, ¿qué clase de existencia nos espera después de la muerte? ¿Cómo es posible imaginar una existencia sin cuerpo? Además, si el cristianismo se basa en la idea de que Cristo fue «resucitado de entre los muertos», ¿qué significa exactamente eso para alguien que, para empezar, no cree que Cristo hubiera poseído un cuerpo material, o para alguien que sostiene que Jesús y Cristo eran dos entidades separadas?

Es ésta la clase de cuestiones que discute otra carta gnóstica conservada y dirigida también a un cristiano no gnóstico. Esta carta, sin em-

bargo, no la encontramos citada en fuentes proto-ortodoxas, apareció por primera vez entre los escritos hallados en Nag Hammadi. El texto es conocido en ocasiones por el nombre de su destinatario, Epístola a Regino, pero es más común que se le dé el título de Tratado sobre la Resurrección. Se trata de una obra breve, destinada a mostrar que la resurrección no es en ningún sentido una ilusión, pero que tampoco implica algún tipo de burda reanimación del cuerpo material, que es en sí mismo ilusorio. Nada de eso, la resurrección implica la salvación del espíritu en la medida en que éste es elevado al hogar celestial.

La carta se refiere a las preguntas planteadas por el propio Regino sobre «lo que es conveniente sobre la resurrección».[37] El autor señala que Cristo es tanto Hijo de Dios como Hijo del hombre, «teniendo la humanidad y la divinidad ... originariamente era de arriba, como semilla de la Verdad, antes de que esta estructura existiera» (Tratado sobre la Resurrección 44); y señala luego que en el momento de la resurrección de Jesús «el Salvador absorbió la muerte ... pues abandonó el mundo que es destruido. Se convirtió en un eón indestructible y se levantó por sí mismo, absorbiendo lo manifiesto por lo invisible; y nos procuró el camino de nuestra inmortalidad» (Tratado sobre la Resurrección 45). En otras palabras, lo que es eterno es lo invisible; lo perecedero es abolido por la vida inmortal. Y la resurrección de Jesús prepara el camino de los cristianos hacia esa vida: «Somos atraídos al cielo por Él, como los rayos por el sol, no siendo refrenados por nada. Ésta es la resurrección espiritual ... El pensamiento de los que están salvados no perecerá. El intelecto de los que lo conocieron no perecerá» (Tratado sobre la Resurrección 45-46).

La carta continúa señalando que antes de que los hombres llegaran a este mundo, no se encontraban en cuerpos materiales, y que una vez abandonen este mundo, dejarán la carne atrás (v. 47). Lo que se salvará no es lo que está muerto (la carne) sino lo que está vivo (el espíritu) (v. 48). Con todo, el autor insiste en que si bien es lo invisible lo que resucitará, la resurrección no es para nada una ilusión. Es el mundo, por el contrario, el que es una ilusión, lo que nos engaña al hacernos creer que es la verdadera realidad. Sin embargo, este mundo material pasará; y será el espíritu el que al final sobreviva (v. 48).

La doctrina de que la carne pasará pero el espíritu vivirá tiene, para el autor, implicaciones éticas muy claras: «Por lo tanto, no pienses parcial-

mente, ¡oh Regino!, ni te comportes según esta carne ... huye de divisiones y ataduras e inmediatamente posees la resurrección ... Es conveniente para cada uno practicar de numerosas maneras; y se liberará de este elemento para no caer en el error, antes bien hallarse él mismo de nuevo tal como existió primeramente» (Tratado sobre la Resurrección 49).

Por tanto, para lograr regresar al reino del que salimos, debemos negarnos a satisfacer los anhelos de nuestra carne. Esto difícilmente constituye la entrada a la inmoralidad más flagrante que imaginaban los proto-ortodoxos; se trata en cambio de una invitación a una vida de libertad espiritual, no sometida a las exigencias del cuerpo.

Las religiones gnósticas y el problema del predominio

Podríamos continuar examinando las formas gnósticas del cristianismo durante mucho más tiempo, pero probablemente lo que hasta aquí hemos señalado es suficiente para ofrecernos una prueba de este extraño y sugestivo conjunto de creencias y prácticas religiosas.

El cristianismo, en casi todas sus formas, ha contado siempre con una élite espiritual, los privilegiados que poseen una comprensión especial del verdadero significado de la fe, un grupo al que su entendimiento de Dios, el mundo y nuestro lugar en él, detallado y lleno de matices, lo coloca por encima de todos los demás. Los gnósticos prácticamente convirtieron en fetiche esta idea de una élite, un grupo de personas que poseían el verdadero conocimiento, que entendían la verdadera naturaleza de la profesión de fe de la Iglesia, de sus Escrituras y sus sacramentos. Con frecuencia, aquellos que estaban fuera del círculo se sentían amenazados, hasta tal punto que quienes aseguraban pertenecer a él se convirtieron en objeto de sus burlas o en blanco de su desprecio. Estudiaremos algunas de estas reacciones en un capítulo posterior, donde también veremos como los gnósticos respondieron a su vez. Porque no eran sólo los proto-ortodoxos quienes creían tener la razón mientras todos los demás estaban en cambio equivocados. Todos los grupos pensaban igual, fueran grupos relativamente pequeños, establecidos y marginales como los ebionitas, o grupos progresistas de muy rápido crecimiento como los marcionistas, o grupos elitistas como los gnósticos.

¿Es posible pensar que el cristianismo gnóstico hubiera podido resultar finalmente vencedor de estas batallas por el predominio? Es evidente que los líderes proto-ortodoxos sintieron la presión de estos grupos, de lo contrario sería muy difícil explicar la enorme cantidad de tiempo y esfuerzo que dedicaron a arrancar de raíz la «herejía» gnóstica, a difamar a sus principales figuras, a criticar sus perspectivas y a acabar con su influencia. Y es posible entender con claridad por qué los gnósticos atrajeron a un buen número de seguidores. He aquí una serie de grupos cristianos que no temen denunciar nuestra existencia material: este mundo no es sólo decadente, es inherentemente malo, una catástrofe cósmica; es un lugar del que hay que escapar, no un lugar para disfrutar. Decir que son los humanos quienes lo han corrompido puede parecer aceptable en cierta medida. La guerra, la opresión y la injusticia pueden ser explicadas señalando a algún culpable. Pero el sufrimiento en este mundo es una cuestión mucho más profunda: sequías que conducen a gigantescas hambrunas, inundaciones imposibles de detener, volcanes que arrasan poblaciones enteras, enfermedades incurables, dolores que destruyen el cuerpo, debilidad, muerte. Los gnósticos se tomaron en serio los sufrimientos de este mundo, y le dieron la espalda. Todo ello, argumentaron, no podía ser obra de Dios.

Dios es bueno, verdadero y perfecto. Y algunos de nosotros formamos parte de él. Quizá sintamos que no pertenecemos a este mundo. Y si es así, hay una buena razón para ello: la verdad es que *no* pertenecemos a él. La historia de cómo hemos llegado aquí está repleta de misterio; y sólo puede ser contada como un mito, no como la afirmación de un hecho histórico. Llegamos a esta tierra gracias a un cataclismo que desgarró el tejido de la realidad, un desastre cósmico, un trágico error. Pero la buena noticia es que podemos escapar de ella y de todo lo que alberga, podemos regresar a nuestro hogar celestial, volver a estar unidos con Dios una vez más como en un principio lo estábamos.

Se trata de un mensaje muy poderoso, que obviamente resultaba atractivo. Sin embargo, no sabemos si habría podido triunfar. Uno de los problemas de las religiones que subrayan la importancia de la élite espiritual es que tienen problemas para convencer a las masas (que, precisamente, no pertenece a la élite).

Si el cristianismo gnóstico hubiera conseguido hacerlo, habría cambiado nuestro mundo de forma significativa. ¿Quién podría imaginar

qué tipo de prioridades sociales habría desarrollado a largo plazo un grupo que rechazaba la importancia de la actual vida en sociedad? ¿Hubieran sido los gnósticos capaces de resolver los problemas que plantean la pobreza, la enfermedad, la injusticia y la opresión cuando pensaban que la carne era algo de lo que había que escapar y no tanto algo que soportar? Ésta es una pregunta legítima ya que otros grupos preocupados también por el «otro mundo» se han esforzado por mejorar la vida en la tierra. Una pregunta que de entrada resulta menos apremiante, pero que acaso sea más esencial, es cómo habrían evolucionado nuestras formas de argumentar más comunes si la idea de un conocimiento revelado y secreto, accesible sólo a unos pocos y, sin duda, incluso para ellos confuso, hubiera logrado convertirse en el último árbitro de la verdad. ¿Sería considerada extraña o incluso estrafalaria una forma de filosofía como la nuestra, basada en principios aristotélicos como el de no contradicción que son los que hoy nos proporcionan lo que llamamos «sentido común»? Dada la manera de leer textos que consideramos obvia y clara, una lectura literal en la que seguimos las palabras en cierto orden y aceptamos el significado que normalmente se les atribuye en determinado contexto, ¿cómo se habría visto afectada por un grupo que pensaba que la comprensión metafórica y figurativa era el principal modo de interpretación textual en caso de que éste hubiera triunfado y establecido su dominio en nuestra civilización?

Por otro lado, el odio del mundo podría haber conducido a la gente a un legítimo intento de cambiarlo más que a abandonarlo. Y quizá el desprecio del cuerpo habría conducido en última instancia a un esfuerzo por controlarlo. En realidad, no lo sabemos. Lo que sabemos es que estos valiosos sistemas de prácticas y creencias, estas formas alternativas de cristianismo, tenían mucho que decir al mundo antiguo y que, evidentemente, continúan teniendo mucho que decir al mundo contemporáneo, prueba de lo cual es la fascinación por el gnosticismo entre quienes se interesan en el cristianismo primitivo. Aun así, los gnósticos serían derrotados de forma aplastante en las batallas por el predominio entre los primeros grupos cristianos. Como consecuencia de ello, prácticamente quedaron perdidos para el mundo, que hasta la recuperación de sus textos por pura casualidad en épocas recientes, sólo los conoció a través de las polémicas refutaciones de sus adversarios.

7

En el camino hacia Nicea: El amplio espectro del cristianismo proto-ortodoxo[38]

En nuestros días, es frecuente que los cristianos que llegan por primera vez a una ciudad estadounidense encuentren difícil elegir la iglesia adecuada. Si son episcopalianos, ¿preferirán la iglesia alta o la iglesia baja? Si son metodistas, ¿preferirán una iglesia socialmente liberal o una iglesia éticamente conservadora? Si son evangélicos, ¿querrán un templo enorme y tecnológicamente sofisticado o uno pequeño e íntimo? ¿Debe ser una iglesia dedicada a la predicación bíblica o una orientada a la liturgia? ¿Debe ser una iglesia políticamente activa o una centrada en la vida espiritual? ¿Debe ofrecer un fuerte programa musical o sermones llenos de reflexión? ¿Debe tener un ministerio social sólido? ¿Un grupo juvenil dinámico? ¿Intensos programas de extensión? Y para quienes esta clase de cosas es importante, las preguntas podrían continuar indefinidamente.

Intentemos imaginar ahora el tipo de elecciones a las que se enfrentaban los cristianos del siglo II. ¿Qué era mejor: la Iglesia ebionita o la marcionista? ¿Los gnósticos o los proto-ortodoxos? ¿Una Iglesia que creía en un sólo dios, una que creía en doce, una que creía en treinta? ¿Una Iglesia que aceptaba los relatos evangélicos de Mateo, Marcos y Lucas o una que aceptaba los textos de Tomás, Felipe y María Magdalena? ¿Una Iglesia que creía que Dios había creado el mundo o una que creía que el mundo era producto de un error cósmico? ¿Una Iglesia que suscribía las leyes judías sobre la dieta *kosher*, el sábado y la circuncisión, o una Iglesia que condenara esas leyes y las considerara inspiradas por una deidad infernal?

En comparación, la idea de elegir un buen programa musical parece una nimiedad.

Hasta aquí nos hemos referido a varios grupos cristianos de la antiguedad, pero como hemos visto había en realidad muchos más. Sólo los grupos gnósticos tenían tantas perspectivas, teologías y sistemas mitológicos diferentes que ni siquiera los cazadores de herejías fueron capaces de seguir el rastro de todos y cada uno. Y además, había combinaciones: cristianos judíos influidos por el pensamiento gnóstico, gnósticos influidos por las ideas de Marción, proto-ortodoxos influidos en un sentido u otro por todos los demás.

Sin embargo, únicamente una forma de cristianismo, la representada por el grupo que hemos venido denominando proto-ortodoxo, resultó victoriosa, y de esa victoria dependen la mayoría de las características que asociamos hoy con el cristianismo. La victoria de los proto-ortodoxos nos legó cuatro evangelios que nos dicen prácticamente todo lo que sabemos sobre la vida, muerte y resurrección de Jesús. De hecho, nos legó un Nuevo Testamento completo, veintisiete libros, los únicos libros escritos por cristianos que son aceptados como Sagrada Escritura. Junto con estas «nuevas» Escrituras estaba el «Antiguo» Testamento, aceptado asimismo dentro del canon, aunque algunas veces se pensara que había sido superado por el Nuevo. La victoria proto-ortodoxa también nos transmitió una jerarquía eclesiástica, el origen de los diferentes tipos de jerarquía que encontramos en las distintas denominaciones actuales. Una jerarquía que durante siglos fue ampliamente aceptada en buena parte de la Iglesia y considerada tan poco problemática como hoy las distintas ramas del gobierno federal estadounidense; una jerarquía compuesta de obispos, ancianos, diáconos y, llegado el momento, de cargos cada vez más altos hasta llegar al papa.

Además, la victoria proto-ortodoxa confirió a la historia cristiana un conjunto de prácticas y creencias, entre las que se encuentran los «sacramentos» del bautismo y la eucaristía, observados hoy por cristianos de todo el mundo, y doctrinas que resultan familiares a cualquiera que esté relacionado con el cristianismo, como la de que Cristo es al mismo tiempo divino y humano, completamente Dios y completamente hombre, y la de la santísima Trinidad, que sostiene que hay tres personas distintas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero un sólo Dios verdadero, el misterio fundamental de la fe cristiana tradicional.

Todo esto y mucho más es herencia de la victoria proto-ortodoxa. En nuestro estudio, estamos ya preparados para examinar más de cerca cuál era la posición de los proto-ortodoxos y, hasta cierto punto, para ver a qué se oponían. En muchos sentidos, fue su oposición a los puntos de vista alternativos lo que llevó a estos cristianos a adoptar las opiniones que defendieron. Sin embargo, más que centrarnos en sus conflictos con otros grupos lo que haremos a continuación es estudiar sus principales puntos de vista en sus propios términos, tal y como aparecen reflejados en sus escritos. Al igual que las demás formas de cristianismo que hemos examinado hasta el momento, este grupo no era un monolito. También aquí encontraremos un amplio abanico de concepciones, aunque todas ellas se ubican dentro de ciertos límites; esos límites constituían la frontera que separaba a los proto-ortodoxos de los demás grupos y serían ellos los que, más tarde, harían que sus opiniones resultaran aceptables para quienes se encargarían de establecer los credos y el canon cristianos. Con todo, es importante subrayarlo, dentro de esos límites estaban representados múltiples puntos de vista y no una única concepción que se remontaba hasta Jesús y sus apóstoles, a pesar de las afirmaciones de los propios proto-ortodoxos al respecto (afirmaciones que, irónicamente, muchas veces fueron hechas al formular opiniones que otros proto-ortodoxos consideraban dudosas o problemáticas).

Además, tampoco esos límites dentro de los que se movía la proto-ortodoxia fueron estáticos e invariables. Esos parámetros evolucionaron con los años y, ocasionalmente, se definieron nuevas fronteras que obligaron a cambiar las antiguas. No obstante, podemos hacernos una buena idea de los contornos del cristianismo proto-ortodoxo si examinamos los escritos de algunos de sus primeros paladines, los autores que luego serían adoptados como precursores de la ortodoxia. De estos, ninguno resulta más útil para nuestros propósitos que Ignacio de Antioquía, cuyas cartas prefiguran muchas de las cuestiones que ocuparían a sus sucesores.

Los martires proto-ortodoxos como testigos de la verdad

Ignacio ha fascinado desde hace mucho tiempo a los estudiosos del cristianismo primitivo tanto por lo que dice en sus cartas como por el

contexto en que las escribe.[39] Obispo de Antioquía a comienzos del siglo II, Ignacio había sido arrestado, aparentemente por sus actividades como cristiano, y enviado a Roma para ser ejecutado en el circo, donde sería arrojado a las bestias salvajes. No sabemos con seguridad por qué fue enviado a Roma en lugar de ser ejecutado en su propia ciudad, que era lo que por lo general ocurría con los criminales condenados en las provincias romanas. Pudo haber sido enviado por el gobernador de Siria, posiblemente en compañía de algunos otros, como un regalo para los juegos de «cacería» romanos, en los que los condenados eran obligados a «luchar» contra animales feroces y exóticos como parte de un espectáculo público frente a una multitud de encantados espectadores. El fútbol americano no es más que un pálido reflejo de esta particular práctica.

En cualquier caso, parece razonablemente claro que Ignacio *no* se dirigía a Roma en las mismas condiciones que su héroe, el apóstol Pablo, quien de acuerdo con los Hechos de los Apóstoles, solicitó un juicio justo como ciudadano romano y fue enviado a la capital para cumplir con el debido proceso (Hechos 25:10-12). Ignacio no estaba preocupado por el debido proceso o la posibilidad de un juicio justo. Se refiere a sí mismo como a alguien que ya ha sido condenado, no como a alguien que aguarda una decisión judicial, y resulta evidente que no está interesado en pedir clemencia. Una de sus cartas esta dirigida a los cristianos de Roma, a quienes solicita que no intervengan en el proceso porque está ansioso por ser devorado por las bestias, pues sufrir semejante muerte le permitirá «alcanzar a Dios».[40] A oídos de los lectores modernos, su pasión por una muerte violenta roza lo patológico:

> Permitidme ser pasto de las fieras, por las que me es dado alcanzar a Dios. Trigo soy de Dios, y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo. Halagad más bien a las fieras, para que se conviertan en sepulcro mío, y no dejen rastro de mi cuerpo, con lo que, después de mi muerte, no seré molesto a nadie. (Carta a los Romanos 4)
>
> ¡Ojalá goce yo de las fieras que están para mí destinadas y que hago votos por que se muestren veloces conmigo! Yo mismo las azuzaré para que me devoren rápidamente, y no como a algunos a quienes, amedrentadas, no osaron tocar. Y si ellas no quisieren al que de grado se les ofrece, yo mis-

mo las forzaré ... Que ninguna cosa, visible ni invisible, se me oponga, por envidia, a que yo alcance a Jesucristo. Fuego y cruz, y manadas de fieras, quebrantamientos de mis huesos, descoyuntamientos de miembros, trituraciones de todo mi cuerpo, tormentos atroces del diablo, vengan sobre mí, a condición sólo de que yo alcance a Jesucristo. (Carta a los Romanos 5)

Sin embargo, la patología de unos es el sentido común de otros. Para Ignacio, así como para otros mártires que siguieron sus pasos, desear una muerte violenta por causa de la fe no era para nada algo descabellado. Era una forma de imitar al Hijo de Dios y mostrar al mundo que ni los dolores ni los placeres de esta vida tenían valor si se los comparaba con las glorias de la salvación que esperaban a aquellos que se entregaban por completo no a este mundo sino al mundo superior, el mundo de Dios.[41]

Los autores proto-ortodoxos consideraban que está disposición a morir por la fe era un distintivo de su religión y, de hecho, se lo utilizó como un límite que separaba a los verdaderos creyentes (esto es, aquellos que compartían sus opiniones teológicas) de los falsos «herejes» que tanto les preocupaban. Algunos de sus adversarios estaban de acuerdo en que ésta era de verdad una línea divisoria: así, por ejemplo, uno de los tratados gnósticos encontrados en Nag Hammadi, conocido como el Testimonio de la Verdad, adopta exactamente la posición contraria y sostiene que el martirio por la fe es cosa de ignorantes e insensatos. Desde una perspectiva gnóstica, un Dios que exigiera sacrificios humanos sería un dios absolutamente vano (Testimonio de la Verdad 31-37).

Aunque no disponemos de un testimonio histórico que describa el propio martirio de Ignacio, tenemos una narración posterior de lo ocurrido, un relato de carácter legendario falsificado por alguno de sus sucesores proto-ortodoxos. En este relato, Ignacio aparece siendo juzgado por el emperador Trajano en persona (que por casualidad se encontraba en Antioquía precisamente en ese momento) y haciendo profesión de su fe, en un discurso repleto de nociones proto-ortodoxas. Condenado a morir en el anfiteatro romano, Ignacio realiza el viaje y es arrojado a las fieras salvajes, con lo que todos sus deseos quedan satisfechos. O casi todos, dado que de acuerdo con la narración las bestias *no* consumieron su cuerpo por completo (mientras que, recordemos, Ignacio ha-

bía escrito a los romanos que deseaba que las fieras «no dejen rastro de mi cuerpo»). Según el relato, «sólo quedaron las partes más duras de sus restos», algo que resultaba muy apropiado en un período en el que la pasión por las reliquias de los santos estaba en aumento: los santos restos fueron envueltos en un lienzo y devueltos a Antioquía para ser objeto de veneración (Martirio de Ignacio 6).[42]

Después de Ignacio los martirologios, esto es, las versiones escritas de episodios de martirio, se hicieron comunes en los círculos proto-ortodoxos. El primer relato completo de un cristiano condenado a ser ejecutado por su fe nos lo ofrece el que aparentemente es el testimonio de un testigo presencial de la muerte de Policarpo, obispo de Esmirna, en Asia Menor, el único destinatario individual de una de las cartas de Ignacio (las demás están dirigidas a iglesias). La carta de Ignacio a Policarpo fue escrita al igual que el resto mientras se dirigía a su martirio en Roma. Esto ocurrió probablemente hacia el año 110 e. c., poco después de que la mayoría de los libros del Nuevo Testamento hubieran sido ya escritos. Policarpo era un obispo de mediana edad en ese momento y viviría otros cuarenta y cinco años antes de convertirse en víctima de una persecución local que finalmente lo conduciría a la muerte.

El relato del Martirio de Policarpo resulta fascinante tanto por su carácter histórico como por sus añadidos fantásticos.[43] En lo que se refiere a la historia, este texto evidencia que Policarpo no estaba *ansioso* por ser martirizado por causa de su fe. Y así, cuando las autoridades decidieron arrestarlo, Policarpo, animado por sus feligreses, opta por esconderse. Por otro lado, Policarpo no se deja intimidar y no realiza ningún verdadero intento de resistirse a las fuerzas que querían su muerte, principalmente la turba popular que evidentemente consideraba a los cristianos una fuente de problemas y una enfermedad social y deseaba librarse de ellos y, en particular, de su preciado líder. Más que continuar huyendo, Policarpo permite su propia captura en una finca de los alrededores. Y cuando es conducido a la arena y se le amenaza con la muerte, rehúsa defenderse y hacer lo que se le ordena: negar a Cristo y realizar una ofrenda al emperador. Se le amenaza con la tortura y con enviarlo a las fieras salvajes, pero nada de ello altera su decisión. El gobernador le condena finalmente a ser quemado vivo, sentencia que es cumplida de inmediato.

Como he señalado, el relato parece haber sido escrito por un testigo presencial y no tenemos motivo para poner en duda su fidelidad a los hechos fundamentales. Al mismo tiempo, el autor afirma expresamente que su intención es mostrar que la muerte de Policarpo ocurrió «tal como nos lo relata el Envagelio» (Martirio de Policarpo 1:1) y, de hecho, hay importantes similitudes entre su muerte y la de Jesús: como Jesús, Policarpo no se entregó sino que esperó a ser traicionado; sabía de antemano que moriría y predijo su ejecución a sus seguidores; oró intensamente antes de ser arrestado; rogó «hágase la voluntad de Dios» antes de entregarse a su destino; el funcionario encargado de arrestarlo se llamaba Herodes (una coincidencia a todas luces extraordinaria); llegó a la ciudad montado en un asno, y así sucesivamente. Además, Dios realiza un milagro en beneficio de este paladín de la fe proto-ortodoxo: Policarpo recibe tal socorro divino que parece no experimentar terror ni sentir ningún tipo de angustia. Cuando va a ser quemado, no necesita ser asegurado al poste con clavos sino que, atado, se mantiene de pie por su propia fuerza de voluntad. Y una vez la hoguera es encendida, tiene lugar un milagro: las llamas no tocan su cuerpo sino que lo envuelven «formando una especie de bóveda, como la vela de un navío henchida por el viento», y más que emitir un hedor a carne quemada, su cuerpo parece despedir un olor dulce y perfumado (Martirio de Policarpo 15:2). Como las llamas no logran consumir su cuerpo, un verdugo es encargado de darle el golpe de gracia apuñalándolo con una daga, tras lo cual de su costado sale una paloma (¿acaso su espíritu «santo» que regresa al cielo?) y tal cantidad de sangre que las llamas quedan apagadas por completo.

En otras palabras, los detalles fantásticos del relato están destinados a mostrar que Dios aprueba un martirio semejante. Ésta era la clase de muerte por la fe celebrada por los autores proto-ortodoxos cuyos textos han sobrevividos hasta nuestros días, y entre los que se encuentran otros martirologios del período así como ensayos sobre el martirio escritos por quienes se lo ahorraron. Nadie es más directo en su insistencia en que el martirio es una señal de la verdad que Tertuliano, quien escribió varios tratados sobre el tema, incluido uno en el que alienta a los mártires a morir. Empleando un lenguaje que nos recuerda el de sus archienemigos gnósticos, Tertuliano habla del mundo y no del calabozo como la verdadera prisión de la que es necesario escapar: «No dejéis

que esta separación del mundo os aflija; si pensáis que el mundo es una prisión, comprenderéis que no habéis entrado en una prisión sino que habéis escapado de ella» (*A los mártires*, 2). Los cristianos deben pensar en su hogar celestial incluso cuando en este mundo se encuentran encadenados, «la pierna no siente la cadena cuando la mente está en el cielo». Esto puede sonar a teología de sillón: es bastante fácil sostener que el ser torturado hasta la muerte no debe ser motivo de grandes preocupaciones cuando uno está destinado a vivir una vida razonablemente larga y cómoda. Pero aquí hay algo más que eso. Para Tertuliano, como para otros escritores proto-ortodoxos antes y después de él, el auxilio divino proporcionado a los mártires durante su tormento era una prueba positiva de la validez de su fe.

Por tanto, no es casualidad que Tertuliano emplee el martirio proto-ortodoxo como forma de diferenciar entre verdaderos y falsos creyentes. Tal y como señala, los «herejes» se niegan a pagar el precio último por su fe. En su ensayo «Antídoto contra el veneno del escorpión» (siendo el escorpión la «herejía»), Tertuliano sostiene que los gnósticos (a los que no considera en ningún sentido verdaderos creyentes) evitan el martirio argumentando que Cristo murió precisamente para que ellos no tuvieran que hacerlo y que es preferible negar a Cristo y luego arrepentirse que reconocerlo y morir por ello.

No tenemos forma de saber cuántos cristianos proto-ortodoxos fueron realmente martirizados o, a la inversa, cuántos eligieron negar a Cristo bajo juramento antes de enfrentarse a verdugos famosos por su creatividad en técnicas de tortura. Y, en este sentido, tampoco sabemos cuántos gnósticos, marcionistas, ebionitas, etc., estuvieron dispuestos a afrontar la muerte por defender aquello que consideraban verdadero. Sin embargo, es claro que uno de los sellos distintivos de los proto-ortodoxos, al menos para sí mismos, era su afirmación de que no sólo representaban la verdad sino que estaban dispuestos a morir por ella. En esto, como en muchos otros aspectos, Ignacio marca con claridad uno de los límites que definen al cristianismo proto-ortodoxo de los primeros siglos.

En un capítulo anterior hemos visto que mucho tiempo después, a principios del siglo XVII, las cartas de Ignacio se convirtieron en caldo de cultivo de importantes debates, no por su posición ante el martirio sino por sus ideas sobre la organización de la Iglesia. Esto es especialmente cierto en el caso de Inglaterra, donde, en la estela de la Reforma, los tradicionalistas y los no conformistas se enfrentaban encarnizadamente por la validez de los «cargos eclesiásticos». Anglicanos como James Ussher, uno de los estudiosos más eruditos de su época, sostenían que los documentos cristianos más antiguos, de los que las cartas de Ignacio eran un ejemplo, demostraban que el cargo de obispo había existido prácticamente desde el principio de la Iglesia.[44] Sus oponentes, entre los que se encontraba un joven y pendenciero John Milton, afirmaban que las cartas eran falsificaciones redactadas en una época posterior en parte, precisamente, para justificar la creación de ese cargo. De todos los participantes en este debate, el encargado de cortar el nudo gordiano fue el mismo Ussher, quien demostró que de las trece cartas de Ignacio conocidas seis eran falsas y que el resto habían sido ampliadas de forma ilícita por el autor de las falsificaciones. Sin embargo, había también cartas ignacianas auténticas que varios manuscritos habían conservado en versiones más breves y cercanas al original, cartas que aún poseemos.

Esta conclusión, con algunas pequeñas modificaciones, constituye el consenso de los actuales expertos en este campo.[45] Contamos con siete cartas de Ignacio. Y tras limpiarlas de las falsas adiciones, éstas nos proporcionan una clara imagen de la idea que tenía un autor proto-ortodoxo de la estructura de la Iglesia. Ignacio fue abiertamente un ferviente defensor del monoepiscopado: cada comunidad cristiana tenía un obispo y la palabra de este obispo era la ley. El obispo debía ser seguido como si se tratara de Dios mismo. Como señala Ignacio a sus lectores en varias comunidades: «someteos a vuestro obispo como al mandamiento de Dios» (Carta a los Tralianos 13:2); «hemos de mirar al obispo como al Señor mismo» (Carta a los Efesios 6:1); «vosotros nada hagáis tampoco sin contar con vuestro obispo» (Carta a los Magnesios 7:1).[46]

Ésta es entonces otra característica de la tradición proto-ortodoxa, su énfasis en un orden eclesiástico garantizado por una rígida estructu-

ra, en lo más alto de la cual se encuentra una persona encargada de las decisiones fundamentales. Las cosas no habían sido siempre así. Más o menos sesenta años antes de Ignacio, cuando el apóstol Pablo decidió escribir a la iglesia de Corinto, una iglesia atormentada por las divisiones, las luchas internas, la inmoralidad flagrante, los encuentros caóticos y los errores doctrinales, no se dirigió al «pastor» de la iglesia o al «obispo» para decirle cómo resolver estos problemas. Escribió a toda la comunidad para ofrecerles instrucciones que les permitieran enfrentar la situación. Ahora bien, ¿por qué no escribió a la persona a cargo? Porque, precisamente, *no había* persona a cargo. Las iglesias de Pablo, como resulta evidente en la Primera Epístola a los Corintios, estaban organizadas como comunidades carismáticas, dirigidas por el Espíritu de Dios, que otorgaba a cada miembro un don especial (en griego, *charisma*) para ayudarlos a funcionar y mantenerse juntos como un gran cuerpo, dones como los de la enseñanza, la profecía, la asistencia, el gobierno, etc. (1 Corintios 12).

Una organización semejante podía funcionar a corto plazo, por ejemplo, durante el breve lapso que, según Pablo imaginaba, habría entre la resurrección de Jesús y su inminente regreso. Sin embargo, si Jesús no regresaba inmediatamente y como consecuencia de ello la Iglesia tenía tiempo de crecer y desarrollarse, el no tener nadie a cargo podía conducir al caos. Y de hecho, condujo al caos, en especial en la iglesia de Corinto.

Tras la muerte de Pablo, un ambicioso autor de una de sus iglesias compuso las epístolas pastorales (la Primera y Segunda Epístolas a Timoteo y la Epístola a Tito) en nombre del apóstol.[47] Estos textos no están dirigidos ya a iglesias conflictivas sino a *pastores* de iglesias conflictivas, a quienes se aconseja enfrentar los problemas y llamar a su gente al orden. Además, ofrecen instrucciones para los líderes eclesiásticos sobre cuestiones como las cualificaciones necesarias para los cargos de obispo y diácono, y directrices para la vida de la Iglesia en su conjunto. Estamos aquí en camino hacia la jerarquía eclesiástica proto-ortodoxa.

Es interesante subrayar que este camino pasa por Corinto. Uno de los documentos proto-ortodoxos más interesantes de los primeros tiempos es una carta anónima escrita por la iglesia de Roma a la iglesia de Corinto, tradicionalmente conocida como la Carta Primera de Clemen-

te a los Corintios.[48] Ésta se convirtió en un libro muy importante para muchos proto-ortodoxos de los siglos II y III. A lo largo de la década de 170, la Carta Primera de Clemente aparentemente fue leída como Sagrada Escritura durante los servicios de la iglesia de Corinto, tal y como informa Dionisio, el obispo local en ese momento (Eusebio, *Historia eclesiástica* 4,23). Y años más tarde todavía había algunos obispos proto-ortodoxos que seguían considerando que el libro formaba parte del Nuevo Testamento; la Carta Primera de Clemente se incluye, por ejemplo, en uno de los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento conservados hasta nuestros días, el Codex Alexandrinus, del siglo V.

Aunque el libro es anónimo, posteriormente se le atribuyó a Clemente, quien, se cree, fue obispo de Roma. Tertuliano indica que Clemente fue el segundo obispo de la ciudad, ordenado por el apóstol Pedro en persona (*Prescripción* 32); sin embargo, era más común que se lo considerara el tercero, tras Lino y Anacleto, una tradición que se remonta a Ireneo (*Contra las herejías* 3.3.1). La carta sin embargo no afirma ser obra de Clemente y su nombre no es mencionado en ella. Es probable que haya sido escrita hacia finales del siglo I. Su importancia reside no sólo en que es un libro proto-ortodoxo al menos tan antiguo como algunos de los libros que llegarían a formar parte del canon, sino también en que constituye uno de los primeros casos en que una iglesia intenta ayudar a otra a resolver sus problemas internos (o, todo depende de la perspectiva que uno elija interferir, uno de los primeros casos en que una iglesia intenta interferir en los asuntos de otra). Los estudiosos no han pasado por alto el hecho de que, precisamente, era la iglesia *romana* la que realizaba este intento, la iglesia que luego se convertiría en centro de la cristiandad, la iglesia cuyo obispo se convertiría en papa. Es posible que esta carta marcara el inicio de algo mucho más grande.

Fuera como fuera, el hecho es que en Corinto había una situación que invitaba a intervenir. Los líderes de la iglesia (los presbíteros o ancianos) habían sido retirados del cargo y otros habían tomado su lugar (1 Clemente 3, 44, 47). No sabemos si esto fue resultado de un golpe violento (lo que parece algo improbable), una elección fallida (lo que parece algo anacrónico) o algún otro tipo de maniobra. Pero lo cierto es que los cristianos romanos que escribieron la carta no aprobaban lo ocurrido y deseaban que se retornara a la normalidad. La carta censura

a la iglesia de Corinto su desunión, acusa a los miembros de la facción culpable de estar en un error y los insta a restituir su anterior autoridad a los presbíteros depuestos.

Además de ofrecer amplias citas de las Escrituras, en especial del Antiguo Testamento, para poner de manifiesto la atrocidad de los celos y rivalidades que estaban en el centro del conflicto, la carta propone un argumento para la restitución de los líderes eclesiásticos en sus cargos. Se trata de un argumento que, tras ser adecuadamente modificado, estaba destinado a convertirse en parte integral de la concepción proto-ortodoxa de la estructura de la Iglesia. Durante los siguientes cien años, aproximadamente, los cristianos proto-ortodoxos acostumbraron a oponerse a las formas «aberrantes» de cristianismo afirmando que los obispos de las principales iglesias del mundo podían remontar su linaje a los apóstoles mismos, que eran quienes los habían nombrado. Esta idea de una «sucesión apostólica» no se encuentra complemente desarrollada en la Carta Primera de Clemente, dado que el texto no sugiere la existencia de un único obispo en las iglesias de Roma o Corinto. Pero el argumento se encuentra ya *in nuce*: según el autor, Cristo eligió a los apóstoles, quienes nombraron a los líderes de las iglesias, quienes escogieron a sus sucesores (caps. 42, 44). Dado que los (depuestos) presbíteros de Corinto pertenecían al linaje de los líderes elegidos por los apóstoles, oponerse a ellos significaba ponerse en contra de los sucesores legítimos de los apóstoles, que habían sido elegidos por Cristo, que había sido enviado por Dios.

Se trataba de un argumento poderoso, especialmente cuando se da el caso de que los líderes de las iglesias que tienes en mente comparten tu forma de entender la fe.[49] Dentro de los círculos proto-ortodoxos empezó a hacerse cada vez más énfasis en la necesidad de una estricta jerarquía de autoridad, en la cual el obispo supervisaba el trabajo de presbíteros y diáconos (quienes se encargaban, respectivamente, de los asuntos espirituales y materiales de la iglesia), y en lo importante que era garantizar que sólo se permitiera el acceso a esta dignidad a aquellos que entendieran la fe de la manera adecuada. Las habilidades administrativas eran muy valiosas, pero un correcto entendimiento de la Verdad era una condición sine qua non. En el curso de esta evolución, Ireneo, Tertuliano y sus sucesores emplearon el argumento de la «sucesión apostólica» para responder a cualquier afirmación de los gnósticos u

otros a propósito de la verdad: nadie excepto los obispos nombrados por los herederos de Cristo podía tener razón sobre las preciosas verdades de la fe.

El argumento sobrevivió incluso al incómodo hecho de que para los siglos II y III ya existían obispos —incluidos obispos romanos— que habían sido declarados herejes por teólogos proto-ortodoxos bienintencionados (y con frecuencia ambiciosos). Pero como cualquiera que esté familiarizado con los debates políticos contemporáneos sabe bastante bien, la fuerza retórica de un argumento no debe ser confundida con las realidades prácticas que comprometen su lógica.

La proto-ortodoxia y las tradiciones judías

A partir del supuesto de que si quienes están al frente de la situación son las personas apropiadas, éstas sabrán qué hacer en cada caso, algunos escritos proto-ortodoxos intentan resolver los conflictos de las iglesias insistiendo en la autoridad de los funcionarios eclesiásticos («¡obedece al obispo!») sin adentrarse en los contenidos de las diferentes disputas. Éste es el camino elegido, por ejemplo, por las epístolas pastorales a Timoteo y Tito que encontramos en el Nuevo Testamento, mucho más interesadas en conseguir que sean los líderes adecuados quienes estén a cargo que en explicar las razones por las cuales los puntos de vista erróneos que deben ser derrocados constituyen un problema. No obstante, Ignacio es diferente: examina los argumentos en conflicto y defiende una postura.

Además de su carta a los cristianos de Roma, en la que les pide no intervenir en la terrible y sangrienta experiencia que le aguarda, las cartas de Ignacio están todas dirigidas a iglesias (y una a un individuo, Policarpo) que ha encontrado de camino al martirio, bien haya sido personalmente, al pasar por su pueblo, o indirectamente, al conocer a representantes enviados a saludarle y ofrecerle apoyo moral. En estos encuentros, Ignacio se ha enterado de la existencia de varios problemas en esas iglesias. Algunos de ellos pueden ser resueltos simplemente apelando a la autoridad del obispo e insistiendo en que todos deben seguir su ejemplo. Otros, no obstante, requieren un examen más detenido. Uno de los problemas más interesantes en este sentido es el de la rela-

ción entre el verdadero cristianismo y el judaísmo, un asunto que los proto-ortodoxos trataron de manera muy diferente a como lo hicieron los cristianos ebionitas (que continuaron abrazando la religión judía más o menos en su totalidad), los marcionistas (que rechazaron todo lo que fuera judío) y los distintos grupos gnósticos (que rechazaron el judaísmo histórico pero leyeron las Escrituras judías a la luz de sus complicadas mitologías). Ahora bien, pese a esta diferencia, es importante señalar que incluso entre los proto-ortodoxos existían distintas actitudes y acercamientos a los judíos y sus Escrituras, posturas que se movían dentro de unos límites más bien amplios. En los inicios mismos del movimiento proto-ortodoxo, Ignacio se muestra claramente consciente de esos límites.

Una de las últimas cartas que Ignacio escribió fue la dirigida a los cristianos de Filadelfia, ciudad de Asia Menor por la que había pasado de camino hacia Roma. Como es común, Ignacio habla muy bien del obispo local y pide con entusiasmo que la iglesia se mantenga unida a su alrededor. Al parecer, cuando Ignacio estuvo en la ciudad advirtió divisiones en la iglesia y consideró que existía una solución simple del problema: «estando en medio de vosotros, di un grito, clamé con fuerte voz de Dios: "¡Atención a vuestro obispo, al colegio de ancianos y los diáconos!"» (7:1). Y un par de líneas más adelante: «No hagáis nada sin el obispo. Guardad vuestra carne como templo de Dios. Amad la unión. Huid de las escisiones» (7:2).[50]

Las divisiones aparentemente se fundaban en las diferentes concepciones teológicas y prácticas que defendían algunos miembros de la congregación. Entre los filadelfios había creyentes gentiles que pensaban que los cristianos necesitaban seguir las prácticas del judaísmo. Es difícil establecer si éstos eran descendientes espirituales de los oponentes de Pablo en la cercana Galacia,[51] conversos al cristianismo ebionita o simplemente personas que simpatizaban con los judíos y tenían sus propias prioridades. En todo caso, su posición no fue muy bien recibida por Ignacio, quien afirma: «mas si alguno os viniere con interpretaciones sobre el judaísmo, no le escuchéis; porque más vale oír el cristianismo de labios de un hombre con circuncisión que no el judaísmo de labios de un incircunciso» (6:1).

Y cuando sus oponentes dijeron no aceptar como verdadero nada que no estuviera apoyado en los «archivos» (es decir, la Biblia hebrea),

Ignacio insistió en que «está escrito» (8:2). Aunque es evidente que no lo dice, la respuesta de éstos (que sí recoge) debió de herirlo profundamente: «Es lo que hay que probar». La idea de Ignacio era que «todos los archivos se cifran en Jesucristo» (8:2) y que los patriarcas y profetas del Antiguo Testamento ya anunciaban su venida y se salvaban sólo gracias a él (9:1-2).

Los cristianos proto-ortodoxos se encontraban en una difícil situación en relación con las Escrituras judías. Por un lado, no estaban del todo dispuestos a adoptar las costumbres y tradiciones del pueblo judío. Ya en la época de Ignacio, la gran mayoría de los cristianos eran paganos conversos que consideraban a los judíos y su religión algo totalmente diferente de la salvación por obra de Cristo. Sin embargo, como ellos mismos sabían, Jesús había sido judío al igual que sus primeros seguidores, y por ello, desde el principio, la Biblia hebrea había sido considerada por los cristianos Sagrada Escritura, la revelación del único Dios verdadero, el Dios de los judíos. Además, como hemos visto, sin las Escrituras judías, la nueva fe carecía de algo que necesitaba para legitimarse en el mundo antiguo: antigüedad. Era sólo afirmando su relación con las antiquísimas tradiciones que habían heredado de los judíos (tradiciones consignadas en las Escrituras judías, cuyos libros más lejanos en el tiempo habían sido compuestos mucho antes que las obras de Homero, para no hablar de Platón) que los cristianos podían aspirar a cierta respetabilidad en un mundo que valoraba en grado sumo el lejano pasado. Ahora bien, la posibilidad de seguir en realidad las leyes del judaísmo y convertirse a esta religión era algo que para los proto-ortodoxos estaba fuera de discusión.

¿Cómo resolvieron entonces este problema? La opción más común fue la adoptada por Ignacio, quien sostuvo, como hemos visto, que Cristo mismo era el asunto central de la Biblia judía. Esto podía no sonar muy creíble (y no digamos ya verdaderamente convincente) a los judíos no cristianos, pero se convirtió en un distintivo de los cristianos no judíos proto-ortodoxos. Y, como podemos imaginar, este punto de vista dio lugar a enormes tensiones con las comunidades judías vecinas, que consideraban que los cristianos estaban intentado usurpar sus tradiciones: ¿cómo podéis *vosotros* los cristianos afirmar ser herederos de las Escrituras judías cuando ni siquiera respetáis sus leyes?

Sin embargo, eso era exactamente lo que los cristianos afirmaban, en ocasiones de maneras que podían parecer insidiosas e incendiarias. Hoy todavía vivimos las repercusiones de este incipiente antijudaísmo.

Uno de los más famosos escritos proto-ortodoxos que se ocupan del tema es un libro que estuvo muy cerca de entrar a formar parte del Nuevo Testamento. La Carta de Bernabé fue citada algunas veces como Escritura durante los primeros siglos de la Iglesia y fue incluida entre los libros del Nuevo Testamento en uno de los manuscritos conservados más antiguos, el ahora famoso Codex Sinaiticus.[52] La carta sería atribuida a Bernabé, el compañero de viajes del apóstol Pablo, pese a haber sido escrita de manera anónima. Y de haber sido finalmente aceptada dentro del canon, la historia de las relaciones entre judíos y cristianos hubiera podido ser todavía más espantosa de lo que ha sido. Entre todos los antiguos escritos cristianos que competían por un lugar en el canon sagrado, éste es el que ofrece el mensaje más antijudío de todos al argumentar que son los cristianos, y no los judíos, los verdaderos herederos de la antigua alianza y las promesas realizadas a los patriarcas de Israel, que el «Antiguo Testamento» es un libro cristiano, no judío, y que, debido a esto, los judíos han profesado siempre una falsa religión.[53]

Al igual que sus sucesores proto-ortodoxos, el autor de la carta no rechaza las Escrituras judías sino que las adopta; y hace hincapié en que cuando los profetas atacan en ellas al pueblo de Israel por oponerse a Dios, sus palabras deben considerarse literalmente verdaderas. Dado que los judíos se revelaron contra Dios desde el principio mismo, advierte este autor, se engañaron pensando que las leyes sobre la vida y el culto contenidas en las Escrituras debían ser interpretadas al pie de la letra (4:6-8). Sin embargo, afirma, estas leyes a propósito de los ritos de sacrificio, las prácticas rituales y las instituciones sagradas fueron concebidas para ser interpretadas figurativamente, en tanto apuntan a la salvación que Cristo traería a este mundo.

Y por ello el autor nos ofrece una «verdadera» interpretación de pasajes clave de las Escrituras, una interpretación fundada en el conocimiento especial (resulta muy interesante que emplee la palabra *gnosis*) que asegura haber recibido de Dios y que le permite descartar la forma en que los judíos entienden aspectos fundamentales de su propia religión: la alianza, el ayuno, los sacrificios, la circuncisión, la dieta *kosher*, el sábado, el Templo, etc. La equivocación de los judíos, asegura el au-

tor, se remonta al comienzo mismo, cuando Moisés recibió la Ley de Dios en el monte Sinaí. Al descubrir que el pueblo al que acaba de liberar de la esclavitud en Egipto estaba ya adorando dioses extranjeros, Moisés rompe furioso las tablas con la alianza que le había entregado Dios. Para este autor, una vez que la alianza quedó rota, ésta nunca fue restaurada, hasta la venida de Cristo y la formación de su verdadero pueblo, sus seguidores (4:6-8; 14:1-5). Los judíos, por otro lado, quedaron excluidos de su alianza, pero fueron engañados por un ángel malo que los hizo creer que todavía eran miembros de ella y que las leyes que habían heredado debían ser interpretadas literalmente (9:4).

Bernabé dedica la mayor parte de sus esfuerzos a subrayar esta idea básica una y otra vez, ofreciendo la interpretación «verdadera» de la ley en oposición a la interpretación literal que de ella hacen los judíos. Por ejemplo, cuando Dios habla de honrar el día sábado y santificarlo, no dice en ningún momento que los judíos deban abstenerse de trabajar el séptimo día (además, los judíos no podrían santificarlo, afirma Bernabé, dado que para ello se requiere un pueblo puro de corazón y santificado a su vez). A lo que Dios se estaba refiriendo, en cambio, era a su propia creación en la que dedicó seis días a hacer el mundo y descansó el séptimo. Hay que tener en cuenta que, como las propias Escrituras atestiguan, «ante el Señor un día es como mil años y, mil años, como un día» (2 Pedro 3:8; cf. Salmos 90:4); por tanto, los «seis días» de la creación se refieren a un período de seis mil años en los que Dios estará involucrado activamente con el mundo, al que seguirá un «séptimo día» de descanso en el que finalmente acabará con el pecado y traerá la paz a la tierra de una vez por todas. Esto significa que la ley de santificar el sábado no debe ser interpretada como un mandamiento que obliga a abstenerse de trabajar; se trata por el contrario de una indicación sobre el apocalipsis futuro en el que el reino milenario de Dios vendrá a la tierra. Sólo entonces habrá un pueblo completamente santo capaz de santificar «el día» (15:8). Ésta es la primera ocasión en que un autor cristiano señala que el mundo durará seis mil años.[54]

Bernabé está especialmente decidido a demostrar que los judíos se equivocan por completo al tomar al pie de la letra las leyes dietéticas del Antiguo Testamento. Dios no pretendía que su pueblo no comiera cerdo, liebre o hiena, animales prohibidos por la Torá. El mandato de no comer cerdo significa que no hay que vivir como los puercos, que gru-

ñen cuando están hambrientos pero callan cuando están llenos. La gente no debe comportarse de esta forma con Dios y acudir a él para formular suplicas en voz alta cuando lo necesita, mientras lo ignora en los momentos de prosperidad (10:3). No comer liebre quiere decir que no hay que vivir como estas criaturas salvajes, cuyo apetito sexual aumenta con el paso del tiempo y, nos dice Bernabé en un pasaje muy extraño, a las que cada año les crece un nuevo agujero, lo que les permite propagarse por todos lados e incluso cometer incesto (10:6). El siguiente caso es igualmente desconcertante, no comer hiena quiere decir no vivir una vida licenciosa, como estos promiscuos animales que cambian de sexo cada año, siendo uno machos y el otro hembras (10:7).[55] Todavía más singular es la orden de no comer comadreja. Bernabé señala (quizá, al igual que en anteriores ejemplos, a partir de la información que le proporcionaba un antiguo bestiario) que la comadreja concibe por la boca, por lo que lo que el mandamiento estaría prohibiendo en realidad el sexo oral: «No serás —dice— tal cuales oímos que son los que cometen, por la impureza, iniquidad en su boca, ni te unirás con las mujeres impuras que cometen la iniquidad en su boca» (10:8).

Para Bernabé, las leyes de Dios habían sido formuladas con la intención de inducir un comportamiento ético y se las tergiversaba por completo si se las interpretaba literalmente. Esto también se aplica a una de las leyes judías más distintivas de todas, la ley de la circuncisión, puesto que Dios no buscaba que su pueblo cortara, literalmente, los prepucios de los penes de sus bebés. La señal de la circuncisión dada a Abraham era en realidad algo bastante diferente: se trataba de la señal de que la salvación del mundo vendría a través de la cruz de Jesús. Para llegar a una conclusión tan inusual, Bernabé se remite al que considera el primer relato de una circuncisión que aparece en la Biblia, en el que Abraham lleva a sus 318 sirvientes al desierto para rescatar a su sobrino Lot, que había sido capturado por el ejército de unos reyes invasores (Génesis 14). Antes de entrar en batalla, Abraham hace que estos 318 hombres de su casa sean circuncidados (una mezcla de Génesis 14:14 y 17:23). Lo que es importante para Bernabé es el número 318 en sí mismo, una cifra misteriosa y significativa que explica empleando un método de interpretación conocido en las antiguas fuentes judías como «gematria».

La gematria era una forma de interpretar las palabras a la luz de su valor numérico. En las lenguas antiguas, las letras del alfabeto cumplían

una doble función y servían al mismo tiempo como números (a diferencia, por ejemplo, de lo que ocurre con nuestro idioma, en el que usamos un alfabeto latino y números árabes). En los casos del griego y el hebreo antiguos, cada letra tenía un valor numérico, de tal forma que, por ejemplo, en griego alfa era uno, beta dos, gama tres, y así sucesivamente. Por esta razón, cada palabra escrita en estos idiomas tenía un equivalente numérico: la suma de los números representados por sus letras. Y viceversa: cada número estaba representado por una serie de letras.

¿Cuál es la razón entonces de que Abraham circuncide a 318 sirvientes? En griego 318 se representa por las letras tau, iota y eta (T I H). Para Bernabé esto es muy significativo, ya que demuestra con claridad que la circuncisión prefigura la religión cristiana. La letra tau (T), señala, tiene la forma de la cruz, mientras que, por su parte, iota y eta (I H) constituyen las dos primeras letras del nombre «Jesús» (IHSOUS en griego). La verdadera circuncisión no es entonces el cortar la carne del prepucio. Es la cruz de Jesús. Es la fidelidad a la cruz lo que hace a una persona miembro del pueblo de Dios. Y según Bernabé, esto se encuentra en las Escrituras judías, en la historia de Abraham, el padre de la circuncisión (9:1-8). Nadie, asegura Bernabé a sus lectores, aprendió de él mejor lección que ésta (9:9).

La Carta de Bernabé fue probablemente escrita hacia el año 130 e. c. Algún tiempo después los escritores proto-ortodoxos siguieron su misma estrategia básica de rechazar el judaísmo pero aceptar las Escrituras judías, las cuales no sólo eran importantes porque ofrecían un testimonio del cristianismo sino también por su propio rechazo de los judíos. Justino Mártir y Tertuliano, por ejemplo, reconocían que la circuncisión había sido dada a los judíos como una señal para separarlos de todos los demás pueblos. Sin embargo, mientras para Justino se los separaba para perseguirlos, para Tertuliano se los separaba para no permitirles entrar en la ciudad santa. (Tertuliano escribe después de que los romanos prohibieran a los judíos vivir en Jerusalén tras la violencia del segundo levantamiento judío que tuvo lugar entre los años 132 y 135 e. c.)

Otros autores formularon acusaciones todavía peores. Una de las más elocuentes homilías del siglo II es obra de un orador proto-ortodoxo llamado Melitón, quien vivió en la ciudad de Sardes, en Asia Menor. El texto del sermón es la historia de la Pascua tal como aparece en el Éxodo, y

su modo de interpretación es figurativo. Melitón ve a Jesús como el verdadero cordero pascual, rechazado y asesinado por su propio pueblo. Sin embargo, considera que Jesús es algo más: Dios mismo. Las implicaciones de esto, para Melitón, son gravísimas: Israel es culpable de haber asesinado a su propio Dios. De hecho, los judíos que continúan rechazando a Cristo son ellos mismo culpables de este odioso acto.

Con Melitón estamos ante el inicio de una forma de odio antijudío que hasta el advenimiento del cristianismo la historia de la humanidad había ignorado por completo, un odio construido a partir de la idea proto-ortodoxa de que las Escrituras judías atestiguaban la verdad de Cristo, quien había sido rechazado por su propio pueblo y cuya muerte condenaba a sus miembros.

La proto-ortodoxia y la tradición profética

Es evidente que las Escrituras —en un principio formadas por el Antiguo Testamento y, finalmente, también por los libros que se convertirían en el «Nuevo» Testamento— constituían la máxima autoridad para los cristianos proto-ortodoxos. Sin embargo, ¿no tenía Dios también otras formas de comunicarse además de estos textos escritos?

Ignacio parece haber pensado en ello. En su Carta a los Filadelfios, una vez más, Ignacio afirma que él mismo ha sido destinatario directo de una revelación del Espíritu de Dios, una revelación que confirmó sus propias convicciones sobre la importancia del obispo:

> Porque si es cierto que algunos quisieron engañarme según la carne, mas el Espíritu no se extravía, como quiera que procede de Dios. Porque él sabe de dónde viene y a dónde va, y arguye hasta lo escondido. Así, estando en medio de vosotros, di un grito, clamé con fuerte voz de Dios: «¡Atención a vuestro obispo, al colegio de ancianos y los diáconos!». Cierto que hubo quien sospechó que yo dije eso por saber de antemano la escisión de algunos de ellos; pero pongo por testigo a Aquel por quien llevo estas cadenas, que no lo supe por carne de hombre: fue antes bien el Espíritu quien dió este pregón: «Guardad vuestra carne como templo de Dios. Amad la unión. Huid de las escisiones. Sed imitadores de Jesucristo, como también Él lo es de su Padre». (Carta a los Filadelfios 7)

Ignacio se apoyaba también aquí en una sólida tradición, dado que los cristianos relacionados con las iglesias paulinas (las primeras iglesias cristianas de las que tenemos noticias) consideraban que se encontraban bajo la dirección del Espíritu. En estas iglesias había algunos que poseían el don de la «profecía», esto es, la capacidad de comunicar una revelación de Dios bajo la espontánea influencia del Espíritu (véase 1 Corintios 14).

Durante un tiempo, este énfasis en la revelación directa tuvo un gran éxito entre los cristianos proto-ortodoxos y algunas de sus revelaciones llegaron incluso a ser puestas por escrito. El más famoso de esos textos es, por supuesto, el proporcionado a un profeta llamado Juan, que sería incluido en el canon de las Sagradas Escrituras como último libro del Nuevo Testamento tras una larga controversia entre quienes defendían el valor del libro y quienes sospechaban de él. No obstante, también hubo otras revelaciones que no lograron entrar en el canon, entre ellas una supuestamente ofrecida a Pedro y descrita en el Apocalipsis de Pedro, la visita guiada al cielo y el infierno que hemos comentado en el primer capítulo y que, como luego veremos, estuvo a punto de ser incluida en el Nuevo Testamento.

Y hubo además una serie de visiones proporcionadas a un profeta proto-ortodoxo llamado Hermas, cuya versión escrita, el *Pastor*, fue aceptada como autoridad por muchos cristianos en los primeros siglos de nuestra era.[56] Citado por muchos padres de la Iglesia como Sagrada Escritura, el libro, como la Carta de Bernabé, se encontraba entre los que componen el Nuevo Testamento en el Codex Sinaiticus, del siglo IV. Sin embargo, el *Pastor* sería finalmente excluido, en parte porque se sabía que no había sido escrito por un apóstol sino por el hermano de Pío, obispo de Roma a mediados del siglo II.

El título proviene de un angélico mediador que se aparece a Hermas en forma de pastor, pero el libro incluye también otros seres similares, entre ellos una anciana que se identifica a sí misma como una personificación de la Iglesia cristiana. Estas diferentes figuras comunican a Hermas revelaciones divinas y, tras serle solicitado, ofrecen interpretaciones de su significado.

El libro es largo (de hecho, es el texto cristiano más largo que se conserva de los dos primeros siglos de la era común) y se encuentra dividido en cinco visiones, doce mandamientos y diez extensas parábolas o

comparaciones. Las visiones y las parábolas son enigmáticas y simbólicas, y por lo general se explican a Hermas de acuerdo con su significado espiritual en relación con la vida de los cristianos aquí en la tierra. Los mandamientos son de alguna manera más fáciles de interpretar, ya que principalmente consisten en directas exhortaciones a decir la verdad, dar limosna, hacer el bien y evitar la inmoralidad sexual, la embriaguez, la gula y otros vicios.

De hecho, todo el libro está animado por una preocupación ética: ¿qué pueden hacer los cristianos si pecan después de haber sido bautizados? Diversos cristianos proto-ortodoxos insistían en que quienes volvían a una vida de pecado tras haberse unido a la Iglesia perdían toda posibilidad de salvarse (cf. Hebreos 6:4-6). Frente a esto, el *Pastor* representa un punto de vista alternativo. Basándose en las revelaciones divinas que narra, el libro sostiene que los cristianos que han caído nuevamente en el pecado después de su bautismo tienen una segunda oportunidad (pero sólo una segunda oportunidad) de arrepentirse y retornar a las bendiciones de Dios. No obstante, aquellos que rehúsen aprovechar esta nueva oportunidad o regresen una vez más al pecado tendrán que afrontar a Dios el día del juicio final que está por llegar.

Éste no fue el único «movimiento profético» motivado por preocupaciones éticas estrictas en el cristianismo proto-ortodoxo. El más famoso de éstos es especialmente interesante porque, pese a la completa ortodoxia de sus opiniones, sería considerado sectario por otros proto-ortodoxos, en parte porque confiaba más en las revelaciones directas de Dios que en las Escrituras. El movimiento fue llamado montanismo por sus adversarios, y su ortodoxia resulta obvia si consideramos quiénes lo apoyaron.[57] Su converso más famoso no fue otro que Tertuliano, un severo moralista con quien ya hemos topado en este libro y cuyas credenciales teológicas ningún cristiano proto-ortodoxo podía negar.

Los montanistas deben su nombre a un cristiano proto-ortodoxo llamado Montano, un personaje sobre el que en realidad no sabemos gran cosa. Testimonios posteriores indican que nació en Pepuza, un pequeño y más bien insignificante pueblo en la provincia de Frigia, en lo que es hoy el centro-oeste de Turquía. Montano se consideraba a sí mismo un profeta que recibía revelaciones directamente de Dios. Algunas tradiciones antiguas indican que muy temprano Montano atrajo a dos seguidoras, las profetisas Maximila y Priscila. Prácticamente sólo conocemos

sus declaraciones proféticas a partir de las citas que nos proporcionan los escritos de autores posteriores, ya que ninguno de sus propios libros ha sobrevivido: nuevos textos cristianos perdidos para la posteridad.

Como podría esperarse de un grupo que consiguió llamar la atención de Tertuliano, los montanistas eran muy estrictos en términos éticos y, por ejemplo, insistían en que un cristiano no debía casarse de nuevo tras la muerte del cónyuge sino que debía entregarse por completo a la Iglesia. El mismo Tertualiano apoyó esta idea, y de hecho escribió una carta a su mujer en la que le prohibía volver a casarse si él dejaba antes que ella este envoltorio mortal.[58] Esta severa ética puede haber sido consecuencia de la idea montanista de que el fin de todas las cosas estaba cerca y la gente necesitaba estar preparada para él, idea que evidentemente constituía el centro de sus revelaciones. Por supuesto, resulta fácil imaginar que la expectativa de un final inminente puede llevar a algunas personas a decidir disfrutar de la vida mientras sea posible («comamos y bebamos que mañana moriremos», según la famosa fórmula de Isaías 22:13); sin embargo, éste no es el caso de quienes esperan que el fin sea el momento del juicio y no tanto la aniquilación definitiva. Los montanistas invitaron a la gente a que se preparara para conocer a su creador, y sabían muy bien que ésta podía no ser una perspectiva feliz para todos. Montano creía en particular que la nueva Jerusalén, destinada a remplazar a la antigua, caracterizada por el descreimiento de los judíos, descendería de los cielos en Pepuza. Sería éste el lugar en el que el Reino de Dios llegaría y en el que luego Jesús reinaría. Los cristianos debían entregarse por completo a su venida, defendiendo su fe hasta el punto de afrontar el martirio si fuera necesario. Además, el fin llegaría muy pronto. En palabras de la profetisa Maximila: «Después de mí no habrá más profecía, sino el Fin».

Pero el fin no llegó, y eso significaba problemas. En términos específicos, el que el fin no llegara trajo problemas a los profetas que afirmaban poseer la capacidad divina de conocer el futuro: no hay nada como una profecía incumplida para convertir a tu grupo en un hazmerreír. Sin embargo, en términos más generales, el fracaso de las profecías hizo que los cristianos proto-ortodoxos cobraran conciencia de un problema más grande relacionado con la revelación directa. ¿Cómo podemos pensar que Dios ha hablado a sus profetas, incluso a sus profetas teológicamente correctos, si sus profecías resultan no ser verdaderas? Y

además, ¿cómo es posible controlar la enseñanza divina si es cuestión de inspiración personal? ¿Qué impide que alguien, una persona de buenas intenciones y del todo ortodoxa incluso, afirme haber recibido una revelación divina que contradice por completo la revelación divina de alguna otra? O peor aún, ¿qué habría de hacerse en caso de que una revelación personal directa se oponga a las revelaciones que aparecen en las Escrituras? ¿Qué tipo de controles pueden aplicarse a herejes que aseguran haber recibido una revelación directamente de Dios? Los gnósticos, desde luego, aseguraban poseer un conocimiento secreto. ¿Por qué sus afirmaciones iban a ser menos dignas de crédito que las de los proto-ortodoxos? En resumen, ¿cómo es posible determinar cuándo una «profecía» es inspirada por Dios y cuándo no? ¿Cuando se corresponde con lo dicho en las Escrituras? Pero si las Escrituras son la clave para todo, ¿para qué se necesitaba entonces la profecía?

Los proto-ortodoxos no tardaron en empezar a plantear estas preguntas y a advertir el problema que representaba la insistencia del montanismo y otros movimientos similares en la inspiración directa de los profetas divinos. Como consecuencia de ello, el movimiento fue pronto marginado al interior de la proto-ortodoxia, a pesar de contar con el apoyo de un portavoz como Tertuliano. Las declaraciones producto de la inspiración fueron degradadas y de voz autorizada pasaron a ser algo completamente secundario e incluso bastante sospechoso. En los círculos proto-ortodoxos, la palabra escrita, los textos de las Escrituras, se convirtió en el juez supremo de las Verdad teológica y práctica.[59]

El desarrollo de la teología proto-ortodoxa

En este breve reconocimiento de los principales rasgos que definieron a la proto-ortodoxia, he dejado para el final la cuestión que la mayoría considera más importante. «Ortodoxia» y «proto-ortodoxia», es evidente, son categorías teológicas, al igual que sus equivalentes negativos, «heterodoxia» (otra opinión) y «herejía». Ortodoxia y herejía designan puntos de vista que son, respectivamente, teológicamente correctos y teológicamente incorrectos. Las categorías teológicas no son necesariamente la mejor manera de describir un grupo social; los presbiterianos y los episcopalianos, por ejemplo, no están clasificados de

acuerdo con quien tiene teológicamente la razón y quien en cambio está equivocado, sino de acuerdo con sus estructuras eclesiásticas, esto es, con quien gobierna en última instancia las iglesias, los ancianos (presbíteros) o los obispos (episcopos). Y los debates entre los diversos grupos de la antiguedad cristiana estaban relacionados también con estructuras eclesiásticas, de la misma forma que estaban relacionados con discusiones sobre ética, prácticas litúrgicas, modelos de autoridad y numerosas materias más. Sin embargo, un componente fundamental de esos grandes debates era el puramente teológico: qué doctrinas suscribir, qué creencias afirmar. De hecho, es probable que no haya habido nada más importante durante los primeros siglos del cristianismo proto-ortodoxo que la afirmación de las creencias correctas sobre Dios y Cristo.

Fue la evolución y refinamiento de estas creencias correctas lo que finalmente conduciría a la doctrina ortodoxa de Cristo como completamente Dios y completamente hombre y al sello distintivo del credo ortodoxo, la doctrina de la Trinidad, un sólo Dios compuesto de tres personas distintas en número pero iguales en sustancia.

Los debates doctrinales pueden ser rastreados hasta las primeras etapas de la proto-ortodoxia. Una vez más, empiezan con Ignacio, quien se refiere a Cristo como divino, por ejemplo, al hablar de «Jesucristo nuestro Dios, ahora que está con su Padre» (Carta a los Romanos 3:3) o de «en la carne hecho Dios» (Carta a los Efesios 7:2) o de «la sangre de Dios» (Carta a los Efesios 1:1).[60] Pero quien con igual pasión y compromiso afirma que Cristo es humano, como resulta evidente en dos de sus cartas, la dirigida a los cristianos de Trales y la enviada a los de Esmirna. Ignacio sabía que en ambas ciudades había opositores a la idea proto-ortodoxa de que Jesús era de algún modo divino y humano al mismo tiempo; en este caso, se trataba de docetas que sostenían que Jesús era divino y en ningún sentido humano.

Por lo tanto, en su Carta a los Tralianos, Ignacio clama contra quienes aseguran que Jesús «sólo en apariencia sufrió» (10:1) e insiste en que «nació verdaderamente y comió y bebió; fue verdaderamente perseguido bajo Poncio Pilato, fue verdaderamente crucificado y murió [y] resucitó verdaderamente de entre los muertos» (9:1-2). De igual manera, en la Carta a los Esmirniotas, Ignacio ataca a aquellos que afirman que la pasión de Jesús fue un simulacro porque no era realmente un ser

humano de carne y hueso capaz de sufrir de verdad. Una vez más, sostiene que tales personas son «infieles» (2:1) y advierte a sus lectores para que ni siquiera traten o hablen con ellos (4:1). Para oponerse a sus ideas, subraya que Jesús fue «nacido verdaderamente» (1:1) y «de verdad ... fue clavado en la cruz» (1:2) y que «sufrió verdaderamente» y «verdaderamente se resucitó a sí mismo» (2:1). Incluso después de la resurrección «permaneció el Señor en su carne» (3:1), como lo demuestra el hecho de que sus discípulos lo tocaron y lo observaron comer y beber (3:2-3).

Algunos han sugerido que esta cuestión cristológica era algo que afectaba de forma personal a Ignacio, dado que estaba directamente relacionada con su propia situación.[61] Él mismo estaba de camino al martirio, y si Cristo no sufrió en realidad en su carne, no había entonces muchas razones para que Ignacio lo hiciera: «Porque si sólo en apariencia fueron hechas todas estas cosas por Nuestro Señor, luego también yo estoy cargado de cadenas en apariencia. ¿Por qué, entonces, me he entregado yo, muy entregado, a la muerte, al fuego, a la espada, a las fieras?» (4:2). La cuestión parece haber sido parte integral de intereses proto-ortodoxos mucho más amplios: el énfasis en la existencia real de Jesús en carne y hueso y, como consecuencia de ello, en su sufrimiento real está estrechamente ligado a la afirmación de que la disposición a afrontar el martirio físico es, de alguna forma, prueba de las propias opiniones teológicas.

Sin embargo, algunos proto-ortodoxos llevaron la idea de la humanidad de Jesús a tal extremo que terminaron siendo expulsados de la Iglesia. Como hemos visto, había grupos que habían sostenido esto fuera de la proto-ortodoxia, como los ebionitas, por ejemplo, que consideraban que Jesús era totalmente humano y no divino. No podemos saber con seguridad qué fue lo que los llevó a insistir en este punto, aunque es posible sospechar que su resistente judaísmo los obligara a afirmar su monoteísmo hasta el punto de no poder imaginar a Jesús también como Dios. Pero en este aspecto en particular no estuvieron solos. En algún momento hacia finales del siglo II, apareció entre las filas de los proto-ortodoxos en Roma un hombre llamado Teodoto, zapatero de profesión, pero al parecer alguien extremadamente inteligente e instruido. Asegurando que sus puntos de vista representaban los transmitidos en su época por los discípulos de Jesús a los verdaderos creyentes,

Teodoto sostenía que Jesús era «un mero hombre», nacido de la unión sexual de José y María, pero elegido por Dios para ser salvador del mundo en el momento del bautismo. Teodoto atrajo a muchos seguidores en la ciudad, especialmente entre los intelectuales que conocían la lógica, matemática y filosofía seculares y las aplicaban a sus opiniones teológicas. Y la afirmación por parte de los teodocianos de representar la opinión de cristianos situados muy alto en la jerarquía romana en la época del obispo Víctor (189-198) fue tomada tan en serio que llegó a ser atacada por uno de los principales heresiólogos romanos del momento.[62]

Estos romanos «adopcionistas» serían finalmente erradicados y sus opiniones castigadas por quienes insistían en que si bien Jesús era hombre, no era «un mero hombre», puesto que al mismo tiempo era Dios. Ignacio también habría estado de acuerdo con ellos.

Ahora bien, si Cristo es Dios y Dios es Dios, ¿cómo es posible que haya un solo Dios? Esto era algo que causaba enormes problemas a los proto-ortodoxos en Roma y otros lugares e hizo que un número considerable de seguidores desertara de sus filas. Ninguna otra figura ocupó un lugar más central en esta disputa que Hipólito de Roma, quien sostuvo en *Contra Noeto* que, tras los teodocianos, los líderes de la iglesia romana habían ido demasiado lejos en la dirección opuesta al afirmar la divinidad de Jesús y su estrecha relación con Dios; incluso el obispo de Roma (el «papa») fue objeto de su severa crítica. El resultado final fue memorable, ya que era la primera vez que se producía una división en las altas esferas de la iglesia romana. Hipólito, apoyado por sus propios seguidores, se propuso como primer antipapa, esto es, alguien que afirma que las ideas teológicas del papa lo hacen indigno de ocupar el cargo y se ofrece para sustituirlo.

Los obispos romanos en cuestión eran el sucesor de Víctor, Ceferino (obispo entre 198 y 217 e. c.), y el sucesor de Ceferino, Calixto (217-222 e. c.). El mismo Hipólito constituye una de nuestras principales fuentes de información sobre el conflicto, y tiene la honestidad de reconocer que la mayoría de los cristianos de Roma respaldaban el punto de vista cristológico al que se oponía. Los dos bandos enfrentados en esta discusión, debo subrayar, estaban de acuerdo en la idea proto-ortodoxa básica de que Cristo era al mismo tiempo Dios y hombre. Y ambos defendían con firmeza el monoteísmo: había un único Dios. ¿Cómo en-

tonces era posible que Cristo fuera Dios y el Padre fuera Dios si sólo había un Dios? Los adversarios de Hipólito habían resuelto el problema con bastante habilidad: Cristo era Dios Padre mismo, que había venido a salvar el mundo que había creado.

Hipólito no era el único proto-ortodoxo que consideraba esta solución insostenible. También estaba en contra de ella Tertuliano. Entre ambos plantearon una buena cantidad de objeciones bíblicas y lógicas: ¿por qué dicen las Escrituras que Dios envió a su hijo en lugar de decir que se envió a sí mismo? ¿Cómo puede alguien ser su propio padre? ¿A quién se dirige Jesús cuando ora? ¿Cómo puede Jesús hablar de subir a su Padre (Juan 20:17) si él *es* el Padre? ¿Y es realmente posible pensar que Dios Padre pudo morir? Esta última cuestión consiguió unir a quienes se oponían a la idea, quienes se burlaron de aquellos que creían que el «Padre sufrió» y acuñaron el término «patripasionistas» para referirse a ellos.[63]

El bando contrario, desde luego, no estaba dispuesto a dejarse ridiculizar y señaló que la opción alternativa era por completo inaceptable. Las Escrituras afirmaban repetidas veces que había un único Dios (por ejemplo, Isaías 44:6 y 45:18). Si Cristo es Dios, entonces tiene que ser ese Dios. Si fuera diferente, no habría entonces un Dios sino dos. Y cualquiera que piense así no es ya un monoteísta sino diteísta.

Al final, Ceferino y Calixto perderían este debate cuando los pensadores proto-ortodoxos empezaran a considerar que la relación de Dios Padre y Dios Hijo era mucho más complicada que una identificación exacta. Cristo podría ser igual al Padre, pero no idéntico a él. Y ésta era una gran diferencia. No obstante, seguía sin ser muy claro cómo podía estar al mismo nivel que Dios, de tal manera que él también fuera Dios, si sólo había un único Dios.

Los teólogos que empezaron a trabajar en este problema serían los que desarrollarían la doctrina tradicional de la Trinidad. No sólo Cristo y el Padre eran personas diferentes, ambas igualmente divinas; también estaba la cuestión del Espíritu, a quien Jesús se refiere como «otro Paráclito» que vendrá en su lugar (Juan 14:16-17, 16:7-14) y a quien ya se menciona como Espíritu de Dios al comienzo del Génesis, donde «el Espíritu de Dios aleteaba por encima de las aguas» (Génesis 1:2). Los pasajes de las Escrituras relacionados con Cristo, su Padre y el Espíritu fueron examinados con cuidado, combinados y amalgamados, con el

objetivo de comprender el misterio trinitario. Como las Escrituras afirmaban, Cristo y el Padre eran «uno» (Juan 10:30), por ello Jesús decía que «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Juan 14:9). Con todo, el Padre estaba «en» Cristo de la misma manera en que Cristo estaba «en» el Padre (Juan 14:11), y además, el Padre «envió» a Cristo de la misma manera en que después esté «enviaría» al Espíritu (Juan 14:26). De una forma u otra, existen tres entidades —no una ni dos—, todas estrechamente relacionadas entre sí y sin embargo distintas. Iguales pero no idénticas.

¿Cómo podía ser esto posible? Los primeros cristianos proto-ortodoxos desarrollaron modelos para entender al Altísimo que, como descubrirían sorprendidos sus descendientes intelectuales, apuntaban en la dirección correcta, pero carecían por completo de matices. Ignacio, por ejemplo, parece no haber alcanzado nunca un preciso entendimiento de cómo Cristo podía ser al mismo tiempo divino y humano. Acaso carecía de los dones intelectuales necesarios, ya que se trata de un enigma filosófico bastante difícil. En todo caso, las generaciones proto-ortodoxas posteriores considerarían que sus paradójicas fórmulas eran muy poco sutiles:

> Un médico médico hay, sin embargo, que es carnal a par que espiritual, engendrado y no engendrado, en la carne hecho Dios, verdadera Vida en la muerte, hijo de María e hijo de Dios, primero pasible y luego impasible: Jesucristo nuestro Señor. (Epístola a los Efesios 7:2)[64]

Algo más tarde surgirían nuevos intentos de resolver el problema, algunas de esas soluciones serían consideradas perfectamente válidas por los proto-ortodoxos del momento, sólo para ser condenadas como heréticas por teólogos ortodoxos siglos después. El mejor ejemplo de ello nos lo proporciona el teólogo más erudito, prolífico y famoso de los tres primeros siglos cristianos, Orígenes de Alejandría (185-254).[65] Orígenes fue un verdadero hombre de genio, cuya amplísima cultura e increíble habilidad supo reconocer Ambrosio, un rico cristiano de Alejandría, que se convirtió en su mecenas y le proporcionó recursos suficientes para que se dedicara por completo a sus indagaciones teológicas. Orígenes escribió amplísimos comentarios de las Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, abundantes homilías sobre

textos específicos, una amplia defensa de la fe contra los intelectuales que la despreciaban, obras antiheréticas contra quienes abrazaban falsas doctrinas y eruditos tratados teológicos en los que se abordaban las principales cuestiones de la época. Al parecer escribió más de un millar de libros, ayudado por Ambrosio, quien le proporcionó un pequeño ejército de estenógrafos para anotar sus reflexiones dictadas y de calígrafos, que las prepararon para su publicación. Desdichadamente, la mayoría de estos libros se perdieron o fueron destruidos, pues aunque Orígenes fue el adalid de la ortodoxia en sus propios días, en épocas posteriores sería condenado como hereje y sus obras, prohibidas. Algo que no sorprende en el caso de alguien que, por primera vez, intentaba resolver los misterios del universo a partir de una nueva base teológica.

La teología de Orígenes se fundaba, de principio a fin, en la Biblia. Orígenes suscribía la idea de que Dios era el creador de todas las cosas. Y creía que en este *todas* las cosas, estaba también incluido Cristo. Por tanto, la esencia de Cristo habría sido creada en algún momento del eterno pasado. De hecho, habría empezado a existir cuando todos los seres inteligentes del ámbito divino empezaron a existir: ángeles, arcángeles, demonios, el diablo, las almas humanas. Todas estas criaturas fueron originalmente mentes incorpóreas, creadas para adorar a Dios por toda la eternidad, a las que, sin embargo, se había dotado de libre albedrío para elegir hacer lo contrario. Algunas mentes decidieron apartarse de Dios, por ejemplo, el diablo y sus demonios, cuya sed de poder conduciría a su «caída». Otras simplemente no pudieron mantenerse adorando a Dios por toda la eternidad; éstas también cayeron de su divino lugar y fueron colocadas en cuerpos humanos para ser castigados y disciplinados antes de su redención. Una mente, sin embargo, se mantuvo en directo e intenso contacto con Dios desde el eterno pasado. Tan ligada a él que la mente se hizo una con Dios. Así como el hierro colocado sobre el fuego adquiere finalmente todas las características de éste, así aquella mente adquirió todas las características de Dios; estaba tan compenetrada con la sabiduría de Dios que se convirtió en la sabiduría de Dios, tan compenetrada con la palabra de Dios que se convirtió en la palabra de Dios. Por tanto, en todo sentido, desde su apariencia exterior hasta lo más profundo de su ser, esta mente fue Dios. Esta mente se convertiría luego en un alma que se encarnaría en un cuerpo humano y viviría entre nosotros en forma humana. Cristo es la encarnación de este

ser divino que cobró existencia en el eterno pasado; Cristo es la Palabra de Dios hecha carne; Cristo es Dios, uno con el Padre, una persona distinta de él, pero igual en sustancia, aquel a través del cual Dios hizo el mundo (Orígenes, *De los primeros principios* 2:6). Pero —éste es el punto clave— es igual a Dios gracias a la *trasferencia* del ser de Dios; está subordinado a Dios y es «menos que el Padre» (*De los primeros principios* 1:3).

Al final, Orígenes sería condenado por esta innovadora solución de las relaciones entre Dios y Cristo cuando los pensadores ortodoxos de siglos posteriores afinaran sus categorías y decidieran rechazar *cualquier* subordinación de Cristo a Dios, pues consideraron que esto necesariamente significaba que en su esencia *no* era igual a Dios. Orígenes sería condenado también por otras ideas, en especial por la de la preexistencia de las almas y la de que toda la creación, incluido el diablo, en última instancia se doblegaría a la soberanía de Dios y, por tanto, sería salvada.[66]

Si algo evidencia el caso de Orígenes es que en los siglos II y III no sólo existían unos límites claramente definidos entre los proto-ortodoxos y los «herejes», sino que también había unos vagos límites entre lo que vale como ortodoxia y lo que no. La ortodoxia de una época se convierte en la herejía de la siguiente. Los ebionitas fueron probablemente los primeros en aprender esta máxima teológica, dado que representaban una forma de cristianismo muy antigua, posiblemente inspirada en las creencias de los mismos apóstoles judíos de Jesús. Les seguirían numerosos y desafortunados sucesores, defensores de opiniones antes aceptadas y posteriormente condenadas como heréticas.

El comienzo de la Trinidad

Ni Tertuliano ni Hipólito abordaron las cuestiones de la naturaleza de Cristo en tanto Dios y hombre y la de las relaciones entre los divinos miembros del Altísimo con la sutileza, erudición y perspicacia de Orígenes. Pero en cierto sentido, sus acercamientos menos atrevidos resultaron ser muy útiles para los pensadores ortodoxos de épocas posteriores. Su oposición a los puntos de vista patripasionistas (la creencia en que «el Padre sufrió» a la que antes nos hemos referido) los obligó a

pensar en términos trinitarios, a considerar a Dios como algo que se expresa de tres formas diferentes aunque único en esencia. Como señala Hipólito, «Con respecto al poder, Dios es uno; pero con respecto a la economía [esto es, a cómo este poder se expresa], la manifestación es triple» (*Contra Noeto* 8:2). Según la formulación de Tertuliano, Dios es tres en grado, no en condición, en forma, no en sustancia; en aspecto, no en poder (*Contra Praxeas* 2). Tertuliano fue el primer teólogo latino que utilizó el término «Trinidad».

Dentro del amplio contorno de la proto-ortodoxia, por tanto, es posible observar evolución y variedad. Con el paso del tiempo, los teólogos empezaron a sentirse más y más interesados por el misterio de la Trinidad y desarrollaron un vocabulario extremadamente refinado para afrontarlo. Sin embargo, esto sólo ocurriría mucho después de que hubieran sido resueltas cuestiones más amplias: si Cristo era hombre pero no Dios (ebionitas, teodocianos), Dios pero no hombre (marcionistas, algunos gnósticos), o dos seres, uno humano y otro divino (la mayoría de los gnósticos). Los proto-ortodoxos no optaron por ninguna de estas alternativas. Cristo era Dios y hombre, pero era un solo ser, no dos.[67]

Una vez que esto quedó establecido, quedaban por resolver los detalles. Y durante siglos se trabajó en ellos. Si el asunto fuera sencillo, no sería un misterio. Los teólogos empezaron a sentirse obsesionados por la cuestión de cómo y en qué sentido Cristo podía ser humano y divino, ser por completo ambos. ¿Tenía un alma humana pero un espíritu divino? ¿Tenía un alma divina y no un alma humana? ¿Era su cuerpo como el cuerpo de cualquier otro? ¿Cómo podía Dios tener un cuerpo? ¿Estaba subordinado al Padre como proponía Orígenes?[68] Si no estaba subordinado al Padre, ¿por qué había sido *él* el enviado y no al revés? Y así sucesivamente, casi ad infinítum.

Sin embargo, en este primer período, los debates eran al mismo tiempo más básicos y más fundamentales. Como consecuencia de ello, las alternativas *dentro* de la tradición proto-ortodoxa (en oposición a las alternativas que separaban a los proto-ortodoxos del resto) resultaban menos claras y menos obvias. Esta situación cambiaría completamente cuando los proto-ortodoxos descubrieran que eran los únicos que quedaban en pie y se vieron obligados a avanzar hacia la forma ortodoxa de cristianismo de los siglos IV y V.

TERCERA PARTE. VENCEDORES Y PERDEDORES

TRAS HABER EXAMINADO algunas de las falsificaciones de principios del cristianismo (primera parte) y haber explorado varios de los grupos cristianos que produjeron estos y otros textos (segunda parte), estamos preparados para estudiar con mayor detalle los conflictos que surgieron entre estos grupos y reflexionar sobre las estrategias que demostraron ser más efectivas en su lucha por el predominio. El resultado final de estas luchas intestinas entre los cristianos fue fundamental. El grupo que emergió victorioso y se autoproclamó ortodoxo determinó la forma del cristianismo para la posteridad al establecer su estructura interna, escribir sus credos y compilar sus textos venerados en un canon de Sagradas Escrituras. Si las cosas hubieran ocurrido de otra manera, no sólo la Iglesia cristiana sino toda la historia habría sido bastante diferente. Antes de entrar a examinar los detalles de estas disputas internas, debo decir algunas palabras sobre tales conflictos en general.

Es evidente que hacia el siglo II la tradición cristiana contaba ya con una larga historia de enfrentamientos. El mismo Jesús tuvo enemigos, que por lo general se encontraban entre aquellos con los que tenía bastante en común. Entre sus oponentes durante su ministerio público, ocupan un primer lugar los fariseos, un grupo de judíos que insistían en obedecer por completo la ley de Dios en su totalidad. Los fariseos no eran hipócritas profesionales, como luego sugeriría con frecuencia la tradición cristiana. Eran expertos en las leyes que Dios había dado a Moisés (leyes que Dios había dado precisamente con el objetivo de que fueran obedecidas) y creían que éstas debían ser observadas.[1] *Los fariseos desarrollaron un conjunto de*

tradiciones que les ayudaban a cumplir la ley. Si el sábado debe ser santificado y, por tanto, no debe realizarse ningún trabajo durante ese día, para poder cumplir con la ley es necesario antes determinar qué es trabajo y qué no lo es. Si la ley dice que se debe dar un diezmo a los sacerdotes en el Templo, es necesario determinar qué puede ser objeto de diezmo y cómo alguien puede estar seguro de que éste ha sido pagado. Y así sucesivamente.

Los fariseos tuvieron serias disputas entre ellos mismos a propósito de cómo estas leyes debían ser interpretadas y puestas en práctica. Jesús también tuvo discusiones con ellos. Algunas de las cosas que se dijeron al calor de la batalla no fueron muy amables. Dentro de la tradición cristiana, los fariseos se harían famosos como «sepulcros blanqueados» (Mateo 23:27), limpios y bonitos por fuera pero llenos de carne podrida por dentro. Se trataba de hipócritas que sacaban un mosquito de su bebida pero luego se tragaban un camello (Mateo 23:24). No hay duda de que estas afrentas fueron correspondidas por los fariseos, que ante todo estaban haciendo lo mejor que podían para entender y practicar la voluntad de Dios. Los conflictos religiosos siempre han sido cuestión de dar y recibir. A pesar de ello, no debemos pensar que Jesús se oponía a la interpretación de la ley propuesta por los fariseos porque éstos estuvieran muy lejos de él en muchas otras cuestiones. De hecho, estaban sumamente cerca. Y esto explica la emotiva retórica empleada: tendemos a discutir con más frecuencia y de manera más vehemente con quienes nos son más próximos.

Cuando desplazamos el calendario veinte años hasta Pablo, el apóstol declarado de Jesús, encontramos una situación comparable, sólo que ahora los conflictos «internos» tienen lugar dentro de la comunidad cristiana, fundada tras la muerte de Jesús. Cada iglesia que Pablo había establecido parece estar alborotada, envuelta en toda clase de disputas. Sus cartas fueron escritas para solucionar los problemas. A lo largo de ellas, descubrimos una clara y severa oposición a los falsos maestros. Pero es importante señalar que se trata de falsos maestros cristianos *que se encuentran en las iglesias* de Pablo. *En ocasiones los lectores se niegan a tener en cuenta lo que esto implica: estos «falsos» maestros se ven a sí mismos como continuadores de la misma tradición cristiana a la cual pertenece Pablo, son cristianos que intentan sacar a la luz las implicaciones del mensaje evangélico y proporcionar una versión más completa de lo que Pablo había enseñado al pasar por la ciudad haciendo conversos. Sin embargo, Pablo considera que lo que hacen es posponer u oponerse a su mensaje, y por ello los ataca con una*

vehemencia que no tiene paralelo en sus comentarios sobre los paganos y los judíos.

En ningún otro lugar resulta esto más evidente que en su Epístola a los Gálatas. Pablo estableció iglesias en esta región central de Asia Menor basándose en su mensaje evangélico de que la muerte y resurrección de Jesús son el camino de salvación de Dios para todos los pueblos, judíos y gentiles, y luego partió para llevar este mensaje a otros lugares. Después de él, llegaron otros misioneros cristianos que aparentemente intentaron «corregir» algunas de las cosas que Pablo había enseñado y proporcionar otra información importante. En particular, insistieron en que para ser miembros de pleno derecho del pueblo del Dios judío, los conversos debían hacerse judíos. Para muchos de sus oyentes, esta idea era bastante lógica: estaban adorando al Dios de los judíos, que había dado a éstos la ley judía y que había ordenado a todo su pueblo —tanto a quienes ya pertenecían a él como a los extranjeros— guardar sus mandamientos, incluido el de circuncidar a todos los hombres. Era muy probable que el Señor del cielo y de la tierra no cambiara de opinión respecto a cómo debía su pueblo relacionarse con él, en especial si se tiene en cuenta que describió el acuerdo que había hecho con los ancestros judíos como una alianza «eterna». Para adorar a este Dios y creer en su Mesías, sostenían los misioneros cristianos llegados a Galacia tras la partida de Pablo, los seguidores de Jesús necesitan unirse a su pueblo en la forma prescrita en sus Escrituras.[2]

Estos «oponentes» tenían bastante en común con Pablo. Adoraban al Dios de los judíos. Pensaban que Jesús era el Mesías enviado por el Dios de los judíos. Creían que la muerte y resurrección de Jesús eran parte del plan de salvación de Dios. Consideraban que esta salvación era el cumplimiento de las promesas realizadas en las Escrituras. Y estaban convencidos de que se aplicaban a todas las personas, tanto judías como gentiles.

Eran muy similares. Pero diferían en un punto clave: el de si los gentiles debían convertirse en judíos para poder ser «cristianos». La diferencia era suficiente para enfurecer a Pablo. Su Epístola a los Gálatas hierve de indignación. En este texto, sus oponentes son falsos maestros sobre los que caerá la maldición de Dios. Según el apóstol, han «fascinado» a sus insensatos oyentes y aquellos que sigan sus instrucciones perderán su salvación. Además, espera que el cuchillo resbale durante la circuncisión y los perturbadores se castren a sí mismos (Gálatas 1:6-9; 3:1-5; 5:2-4 y 12). Sólo podemos imaginar lo que éstos pudieron haber dicho en respuesta a semejante embestida.

La tradición de estos mordaces ataques continuaría después de Pablo en otros escritos que finalmente llegarían a formar parte del Nuevo Testamento y se extendería hasta los siglos II *y* III, *a medida que los cristianos se enfrentaban a aquellos con quienes más tenían en común, a quienes* casi *podían reconocer como compañeros cristianos. La mayoría de estas discusiones giraban en torno a qué creencias mantener y qué prácticas seguir. Todos los bandos estaban convencidos de que sus opiniones eran las correctas. Y creían que estar en lo correcto era muy importante, no sólo para la vida en la tierra sino también para ser recompensados en el cielo. Quienes perdieran estas batallas pagarían un precio eterno. Y por esta razón los enfrentamientos fueron duros y prolongados. Cuando terminaron, los vencedores eligieron qué testimonios del* affaire *serían conservados y decidieron cómo se contaría la historia del conflicto. Sólo en épocas recientes hemos empezado a escuchar las voces de los perdedores con alguna claridad.*

8
La búsqueda de la ortodoxia

Hubo un tiempo, no hace tanto, en el que *ortodoxia* y *herejía* no eran términos problemáticos y las relaciones entre una y otra estaban desprovistas de complicaciones. Ortodoxia era la creencia correcta, enseñada por Jesús a sus discípulos y transmitida por ellos a los líderes de las iglesias cristianas. En sus formas más elementales, esta ortodoxia vendría a ser expresada en las palabras de los famosos credos de la Iglesia, por ejemplo, el Credo Niceno, que surgió de los grandes concilios eclesiásticos del siglo IV y fue luego refinado hasta adoptar la forma que resulta familiar a muchos cristianos en nuestros días:

> Creo en un solo Dios Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible.
>
> Creo en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos; Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre, por quien todo fue hecho; que por nosotros, los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre; y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato; padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día, según la escrituras, y subió al cielo, y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y a muertos, y su reinado no tendrá fin.
>
> Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre y del Hijo, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas.

> Creo en la Iglesia, que es una, santa, católica y apostólica. Confieso que hay un solo bautismo para el perdón de los pecados. Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Amen.[3]

La herejía, por su parte, era cualquier desviación de esta creencia correcta, desviación visible, por ejemplo, en quienes aseguraban que en vez de un Dios había dos o doce o treinta. O en quienes negaban que Cristo era completamente divino, o que se hubiera hecho un ser humano real, o que hubiera nacido de una virgen, o que se hubiera levantado de entre los muertos. O en quienes descreían de la resurrección futura.

De acuerdo con este punto de vista, cualquier doctrina *falsificada* necesariamente existía antes de su falsificación, y cualquier hereje que corrompiera la verdad debía haber tenido a su disposición esa verdad para poder corromperla. Por esta razón, la ortodoxia fue considerada como algo que precedía a la herejía y de igual manera se concluyó que los verdaderos creyentes precedían a los falsos. De esta forma, la ortodoxia se convirtió por definición en la forma original de la creencia cristiana, mantenida, desde el principio, por la mayoría de los creyentes, mientras que la herejía era una falsa perversión de ella, obra de individuos testarudos que contaban con un reducido número de apestosos seguidores. Por tanto, desde esta posición, *ortodoxia* realmente significa lo que sugiere su etimología: «opinión correcta». Y además, algo muy importante: se trata de una opinión correcta que es al mismo tiempo original y mayoritaria. Por su parte, *herejía*, palabra que en griego significa «elección», designa una decisión intencional de alejarse de esa creencia verdadera, una corrupción de la fe que, se supone, sólo es seguida por grupos minoritarios.

Ortodoxia y herejía: la visión clásica

Esta forma de entender las relaciones entre ortodoxia y herejía dominó los estudios cristianos durante siglos. Su formulación clásica puede leerse en la primera historia escrita de la Iglesia, obra, por supuesto, del «padre de la historia de la Iglesia», Eusebio de Cesarea. En los diez volúmenes de su *Historia eclesiástica*, Eusebio narra el desarrollo del cristianismo desde el principio hasta su propia época (la edición final fue elaborada entre 324 y 325), sin olvidar sus conflictos internos.[4]

El relato de Eusebio comienza en realidad *antes* del nacimiento de Jesús, con una declaración de la doble naturaleza de Cristo, Dios y hombre a la vez, y una discusión sobre su preexistencia. Ésta es una manera poco usual de dar comienzo a una narración histórica y deja al descubierto los fundamentos teológicos de la obra. La de Eusebio no es una crónica desinteresada de nombres y fechas. Es, de principio a fin, una historia impulsada por una agenda teológica que incluye las propias opiniones de Eusebio sobre Dios, Cristo, las Escrituras, la Iglesia, los judíos, los paganos y los herejes. La orientación es claramente ortodoxa, y en este sentido Eusebio se opone a cualquiera que defienda una manera alternativa de entender la fe. Esta oposición determinó tanto lo que Eusebio dijo como la forma en que lo dijo.

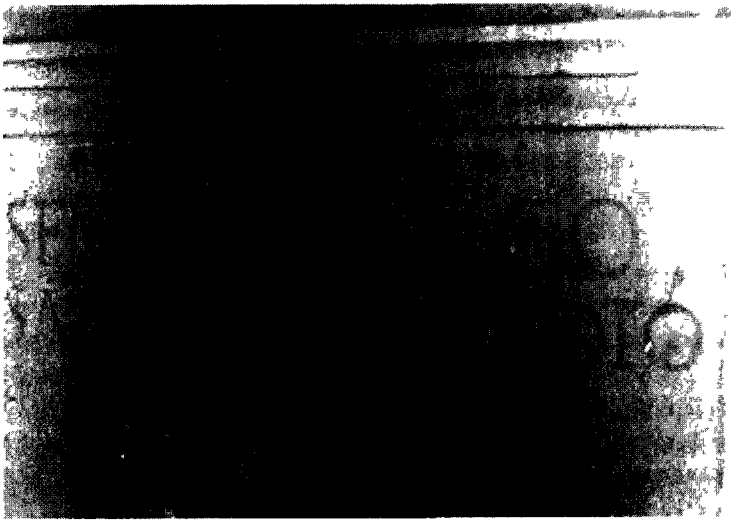
La imagen de los tres primeros siglos del cristianismo que emerge de la obra de Eusebio es increíblemente optimista, una imagen que resulta aún más sorprendente si tenemos en cuenta las dificultades externas y las tensiones internas que el cristianismo tuvo en realidad que soportar en este período. Sin embargo, Eusebio consigue advertir la mano de Dios dirigiendo la misión y destino de la Iglesia en todo momento y lugar. Guiados y apoyados por el Espíritu de Dios, los creyentes afrontaron la persecución sin temor, de tal manera que la Iglesia pudo crecer a pesar de la oposición a ella.[5] Y la «herejía» fue dominada de forma rápida y eficaz por la enseñanza apostólica original de la inmensa mayoría de la Iglesia, una enseñanza que, para Eusebio, era por definición ortodoxa.

Como muchos de sus predecesores entre los heresiólogos, Eusebio consideraba que la herejía cristiana había empezado con Simón Mago, una oscura figura mencionada en el libro de los Hechos de los Apóstoles recogido en el Nuevo Testamento. Los Hechos, que Eusebio considera un texto canónico, señalan que Simón fue un gran mago de la ciudad de Samaria, que utilizaba su habilidad y poder para convencer a los samaritanos de que era «la Potencia de Dios llamada la Grande». Sin embargo, de acuerdo con Hechos 8, llegó entonces a la ciudad alguien con verdadero poder, el evangelizador cristiano Felipe, que predicó la Buena Nueva de Dios e hizo a muchos convertirse y bautizarse. Entre éstos estaba Simón, quien había quedado atónito por los milagros realizados por Felipe, producto de un verdadero poder divino y no de las manipulaciones de la magia (Hechos 8:9-13).

Cuando los apóstoles que se encontraban en Jerusalén se enteraron de que los samaritanos se habían convertido al cristianismo y se habían bautizado, enviaron a dos de los suyos, Pedro y Juan, para ofrecer a los conversos el don del Espíritu a través de la imposición de las manos (8:14-17).[6] En este pasaje no se nos dice cómo se manifestó la presencia del Espíritu, pero si su primera aparición el día de Pentecostés narrada en Hechos 2 nos sirve de indicativo, tuvo que ser un momento espectacular. Simón, en especial, quedó bastante impresionado. Lamentablemente, su naturaleza malvada se apoderó de nuevo de él e intentó ofrecer dinero a los apóstoles para ser aceptado dentro de su selecto círculo y conseguir disponer de semejante poder: «Dadme a mí también este poder para que reciba el Espíritu Santo aquel a quien yo imponga las manos» (8:19). Pedro lo reprendió por su insolencia y lo expulsó con un reproche, instándolo a arrepentirse por su maldad. Con humildad, Simón pidió a los apóstoles que rogaran por él.

En los Hechos de los Apóstoles éste es el final de la historia. Pero la tradición cristiana posterior la ampliaría de manera considerable. Hacia mediados del siglo II, los cristianos contaban leyendas de Simón que indicaban que nunca se había arrepentido sino que había continuado con sus costumbres pecaminosas, centrándose en los poderes sobrenaturales y convenciendo a otros de que los poseía. Según Justino Mártir, que vivió en la Roma de mediados del siglo II, las afirmaciones de Simón sobre su propia divinidad empezaron a ser cada vez más persuasivas, y señala que los romanos erigieron una estatua en su honor en las isla Tiberina, con una inscripción dedicatoria que decía «Simoni Deo Sancto», esto es, «Para Simón, el Dios santo» (*Primera apología* 26). Desgraciadamente, Justino parece haber confundido las cosas, como se descubriría muchos siglos más tarde, en 1574, cuando la inscripción fue encontrada. Ésta decía en realidad: «Semoni Sanco Deo ...». ¡Qué diferencia! Semo Sancus era en realidad una deidad pagana venerada por los sabinos en Roma y la estatua estaba dedicada a él. Justino confundió la inscripción y creyó que se refería a Simón Santo.[7]

Los primeros heresiólogos cristianos contaron relatos todavía más extensos sobre lo ocurrido con Simón tras haber sido rechazado de forma tan brusca por los apóstoles. De acuerdo con Ireneo y sus sucesores, Simón fue el primer gnóstico y predicó que él en persona era el divino redentor enviado desde el reino celestial para revelar las verdades nece-



Inscripción dedicada a Semo Sancus, deidad sabina venerada en Roma. Una inscripción como ésta fue confundida por Justino Mártir como una referencia a Simón Mago, convertido en «Simón Santo».

sarias para la salvación. Además, sostenía que había traído consigo el «Primer Pensamiento», el primer eón emanado del único Dios verdadero. Este Primer Pensamiento estaba encarnado en una mujer llamada Helena, a quien, según nos dicen los heresiólogos, Simón había adquirido en un burdel local. Se trata de un punto que estos autores subrayan encantados, pues para ellos los gnósticos se habían prostituido a sí mismos en más de un sentido.[8]

Eusebio toma los relatos presentes en Hechos, Justino e Ireneo y los desarrolla aún más, con lo que establece un patrón para la descripción de maestros heréticos que seguirá a lo largo de los diez volúmenes de su obra. Según Eusebio, Simón fue un adversario de los apóstoles inspirado por el demonio que hizo aparición durante el curso de la primera misión cristiana y realizó actos de magia negra para engañar a otros y hacerles creer que él mismo era divino. Simón no sólo promovía doctrinas falsas y blasfemas, también había llevado una vida disoluta, asociándose públicamente con la prostituta Helena y realizando infames rituales secretos. Aquellos que fueron engañados por sus enseñanzas aceptaron éstas y, como él, participaron en prácticas escandalosas: «De modo que

cualquier cosa más infame que el más vil de los crímenes conocidos fue con claridad superada por la repugnante herejía profesada por estos hombres, que abusaron de mujeres desdichadas, sometidas en realidad a vicios de todo tipo» (*Historia eclesiástica* 2.13.8).

Sin embargo, Eusebio señala que Dios tenía una respuesta para este insidioso hereje y envió al apóstol Pedro a su encuentro en Judea para:

> apagar el fuego del Demonio antes de que éste pudiera propagarse... Por esta razón, ni Simón ni ninguno de sus contemporáneos consiguieron formar un cuerpo organizado en aquellos tiempos apostólicos, porque en cada uno de sus intentos de hacer tal cosa fue derrotado y superado por el resplandor de la verdad y por la Palabra misma, que viniendo de Dios había iluminado entonces a los hombres, y estaba activa en el mundo y presente en sus propios apóstoles. (*Historia eclesiástica* 2.14.2-3)

Derrotado en Judea, Simón huye a Roma, donde sus enseñanzas tienen no poco éxito, hasta que Pedro entra nuevamente en escena para encargarse de una vez por todas de este secuaz de Satán mediante una radiante y poderosa proclamación de la verdad.

Hay más veneno que sustancia en el relato sobre Simón que nos ofrece Eusebio. No obstante, presenta un marco esquemático para abordar la naturaleza de la herejía cristiana que se impondría entre los historiadores de la Iglesia de la antigüedad tardía, y continuaría luego siendo dominante durante toda la Edad Media hasta llegar a la era moderna. Ésta es la visión «clásica» de los conflictos internos a la que antes hacíamos referencia, en la que la ortodoxia es la «opinión correcta» enseñada por Jesús a sus apóstoles y defendida por la mayoría de los creyentes desde entonces, y la herejía es la «falsa creencia» inventada por algún testarudo que ha pervertido la verdad y convencido con sus mentiras a una minoría de personas igualmente testarudas. En la mayoría de casos, la corrupción de la verdad tiene lugar debido a la presión de influencias no cristianas, bien se trate de tradiciones judías o, con más frecuencia, de filosofías paganas.

Aunque Eusebio fue el principal responsable de la popularización de este punto de vista, no fue por supuesto el primero en expresarlo. De hecho, como antes he sugerido, es posible que una posición similar se encuentre ya en los Hechos de los Apóstoles del Nuevo Testamento, li-

bro en el que la verdadera fe se funda en el testimonio directo de los apóstoles, que la propagaron por todo el mundo gracias al poder del Espíritu Santo. Las iglesias que establecieron —todas, por fuerza, apostólicas— se encuentran en total armonía con las demás respecto a cualquier aspecto importante de la doctrina y la práctica de la fe; incluso personajes que aparecen relativamente tarde, como Pablo, se muestran de acuerdo con los primeros seguidores de Jesús en todos los aspectos fundamentales de la fe cristiana. Podemos estar seguros de que en ocasiones surgieron problemas internos, pero lo que cuenta es que en el relato de Hechos estos problemas son consecuencia, en prácticamente todos los casos, de la codicia y la avaricia de cristianos individuales (como los tristemente célebres Ananías y Safira 5:1-11) o de la sed de poder de extraños que han conseguido infiltrase en la Iglesia (como Simón Mago 8:9-25). La mayoría de los conversos, en realidad, parece permanecer fiel al mensaje apostólico. Y los debates teológicos se resuelven con rapidez apelando a la autoridad de los apóstoles, quienes demuestran estar increíblemente unidos incluso después de serios debates y reflexiones.[9] De acuerdo con Hechos, la falta de unión en la Iglesia puede atribuirse a las falsas enseñanzas de individuos degenerados, descritos como lobos crueles que se introducen en el rebaño de Cristo para hacer gran daño, pero que, en última instancia, no logran superar a una Iglesia unida alrededor de las enseñanzas apostólicas originales (20:28-31).

Este punto de vista, al que Hechos otorgaba estatus canónico, se convirtió en norma entre los cristianos proto-ortodoxos de los siglos II y III, que, como hemos visto, fueron los que desarrollaron la idea de sucesión apostólica y la convirtieron en una poderosa arma que utilizar en sus batallas por la verdad.

Ataques a la visión clásica

La visión clásica de las relaciones entre la ortodoxia y la herejía permaneció sin ser cuestionada en su mayor parte hasta la era moderna. Más que intentar ofrecer una historia exhaustiva de cómo evolucionaron en este período los estudios que condujeron a la superación de esta concepción, he decidido centrar este apartado en tres momentos clave

de esa historia, cada uno dedicado a resolver una pregunta fundamental: ¿enseñaron Jesús y sus discípulos una ortodoxia que fue transmitida hasta las iglesias de los siglos II y III? ¿Proporcionan los Hechos de los Apóstoles un relato fidedigno de los conflictos internos de las primeras iglesias cristianas? Y, por último, ¿ofrece Eusebio un bosquejo digno de confianza de las acaloradas disputas de las comunidades cristianas postapostólicas? La respuesta a todas estas tres preguntas es, como ahora sabemos, probablemente negativa. Los estudiosos que expusieron por primera vez las conclusiones que respaldan esta respuesta negativa llegaron a ellas tras un trabajo de investigación histórico atrevido e incluso peligroso, pero sus ideas están hoy tan difundidas que prácticamente constituyen lugares comunes.

Hermann Samuel Reimarus, el Jesús histórico y los evangelios

La primera cuestión se refiere a las enseñanzas de Jesús y sus apóstoles y la fiabilidad de los documentos del Nuevo Testamento que las transmitían. Una seria inquietud alrededor de la fidelidad histórica de la Biblia empezó a aparecer durante la Ilustración, cuando las doctrinas sobrenaturales de la revelación divina que garantizaban la verdad de la Escritura se convirtieron en objeto de discusión académica. Las dudas que salieron entonces a la luz no estaban relacionadas sólo con el discurso de la ciencia, cada vez más secular, sino también con reflexiones en el interior del cristianismo sobre la naturaleza de la Verdad, el valor de la historia y la importancia de la razón humana. El escepticismo a propósito de la doctrina de la Iglesia, al rojo vivo entre los intelectuales occidentales del siglo XVIII, se abrió camino hasta las filas de los estudios bíblicos y eclesiásticos, no sólo entre aquellos expertos que se consideraban fuera de la tradición cristiana sino especialmente entre quienes estaban dentro de ella.

En cierto sentido, es posible identificar el origen de este proceso en un memorable libro publicado en alemán entre 1774 y 1778, en una serie de siete entregas, y conocido con el nombre de *Fragmentos*. Los Fragmentos tenían un total de cerca de cuatrocientas páginas y eran sólo una parte de una obra mucho más amplia escrita por el erudito alemán Hermann Samuel Reimarus (1694-1768).[10] Reimarus tuvo suficiente sentido común profesional como para no publicar los Fragmen-

tos por sí mismo, y fue sólo tras su muerte que el filósofo G. E. Lessing los descubrió y los puso a disposición del público. Lessing hizo esto no porque estuviera de acuerdo con las ideas expuestas en ellos sino porque pensaba que planteaban discusiones que necesitaban ser resueltas.

Reimarus, hijo de un pastor luterano de Hamburgo, había sido formado en filosofía, teología y filología, y había pasado los últimos cuarenta años de su vida siendo profesor de hebreo y lenguas orientales en el gimnasio de Hamburgo. El cargo le permitía tener tiempo para escribir y durante su estancia allí produjo varias obras importantes en distintos campos académicos. No obstante, ninguna de éstas resultaría tan influyente como sus fragmentos póstumos sobre la religión, la Biblia y la historia del cristianismo primitivo. Y entre los fragmentos, ninguno sería tan polémico como el último: «La intención de Jesús y sus discípulos».

A principios de su vida académica Reimarus había viajado a Inglaterra, donde se sintió cautivado por las ideas expuestas por los deístas ingleses, con quienes llegó a afirmar la supremacía de la razón humana sobre una pretendida revelación divina. Además, Reimarus rechazó la existencia de los milagros e insistió en que las contradicciones minan la credibilidad de los relatos históricos, incluso cuando éstos se encuentran en la Biblia. Tal y como evidencian los Fragmentos, Reimarus aplicó estos principios de manera rigurosa a su lectura del Nuevo Testamento, lo que le llevó a rechazar por completo la fiabilidad histórica de los relatos evangélicos de la resurrección de Jesús (los cuales cuando se comparan cuidadosamente entre sí demuestran estar plagados de contradicciones) y las afirmaciones de los apóstoles según las cuales Jesús era un ser sobrenatural.

De acuerdo con Reimarus, Jesús sí proclamó la llegada del Reino de Dios. Sin embargo, para él, así como para todos los judíos de la época, éste sería una entidad política, un «reino» de verdad aquí en la tierra. Jesús sostenía que habría un levantamiento victorioso de los judíos contra los opresivos invasores romanos que conduciría a un nuevo estado político en Israel, un levantamiento al frente del cual estaría él mismo como Mesías. Esto pasaría en un futuro cercano, cuando las masas judías se unieran en torno a él para buscar su propia liberación. Desdichadamente, cuando las autoridades romanas se enteraron de su revolucionaria predicación, decidieron alejarlo de la vida pública de manera eficaz e implacable y lo crucificaron como a un agitador político.

Sin embargo, los discípulos, que se habían ido acostumbrando a sus vidas itinerantes como seguidores de Jesús, estaban resueltos a perpetuar la causa, por lo que deciden fundar una religión en nombre de Jesús. Para ello inventan la idea de que Jesús fue el Mesías: no el Mesías político que todos estaban esperando, sino un Mesías espiritual que había muerto por los pecados del mundo y resucitado de entre los muertos. Para impedir que sus aseveraciones fueran refutadas, robaron el cuerpo de Jesús de su tumba, como se sugiere todavía en los relatos evangélicos (Mateo 28:13). Para Reimarus, por tanto, los discípulos eran quienes habían iniciado la religión cristiana. Y esto no era en ningún sentido lo que Jesús pretendía. Jesús, resultaba claro, no era ni el Mesías político ni el Mesías espiritual, no hablemos ya del hijo de Dios preexistente o, como sostendrían teólogos posteriores, Dios mismo, «de la misma naturaleza del Padre». Jesús era un judío que predicó un mensaje revolucionario que lo colocó en el lado equivocado de la ley y que lo condujo a su violenta muerte. Y éste fue el fin de su historia.

Ningún estudioso contemporáneo comparte esta reconstrucción del Jesús histórico.[11] Pero como advirtió Albert Schweitzer en su clásico estudio de 1906, *Investigación sobre la vida de Jesús*, fue Reimarus, más que cualquier otro, quien comenzó el esfuerzo crítico por intentar establecer qué sucedió en realidad en vida de Jesús partiendo de la premisa de que los relatos evangélicos no son testimonios fieles de lo ocurrido sino narraciones escritas posteriormente por creyentes cuyas afirmaciones dependían de intereses personales.[12]

La evidencia básica que sustenta este punto de vista la encontramos en algunos de los principales argumentos propuestos por el propio Reimarus. Hay diferencias entre los relatos evangélicos que resultan imposibles de reconciliar. Algunas de estas diferencias son apenas pequeñas discrepancias en los detalles: ¿murió Jesús la tarde antes de la cena de Pascua, como ocurre en Juan (véase 19:14), o a la mañana siguiente, como ocurre en Marcos (véase 14:12, 22; 15:25)? ¿Huyeron María y José a Egipto tras el nacimiento de Jesús, como afirma Mateo (2:13-23), o regresaron a Nazaret, como sostiene Lucas (2:39)? ¿Estaba la hija de Jairo enferma y moribunda cuando éste acudió a Jesús para solicitar su ayuda como se dice en Marcos (5:23, 35) o ya había muerto como se dice en Mateo (9:18)? Tras la resurrección de Jesús, ¿permanecieron sus discípulos en Jerusalén, como sucede en Lucas (24:1-52),

o partieron hacia Galilea, como escribe Mateo (28:1-20)? Discrepancias similares a éstas (muchas de las cuales pueden parecer de menor importancia, pero que con frecuencia terminan resultando significativas cuando se las examina con detenimiento) abundan en las tradiciones evangélicas.

Algunas de las diferencias son mucho más grandes y tienen relación con el propósito atribuido a la misión de Jesús y la forma de entender su carácter. Lo que todas estas diferencias pequeñas y grandes muestran es que cada uno de los autores evangélicos tiene su propio orden del día —un punto de vista que quiere comunicar, una imagen de Jesús que desea que sus lectores compartan— y que ha contado su relato para promoverlo.

Sin embargo, una vez que empezamos a sospechar de la exactitud histórica de nuestras fuentes evangélicas y encontramos pruebas que corroboran nuestras sospechas, ¿a dónde nos conduce esto? En relación con nuestra indagación sobre la naturaleza de la ortodoxia y la herejía *en el cristianismo primitivo, esto nos conduce lejos de la visión clásica*, según la cual la ortodoxia está basada en las enseñanzas de los apóstoles fielmente preservada en los evangelios del Nuevo Testamento, y *hacia* la idea de que las doctrinas del cristianismo ortodoxo tuvieron que desarrollarse en un tiempo posterior al del Jesús histórico y sus apóstoles e incluso mucho después de la redacción de los primeros escritos cristianos. Éste es hoy el punto de vista generalmente adoptado por los estudiosos, y se basa en los exhaustivos análisis de las tradiciones evangélicas realizados desde la época de Reimarus.[13]

Ferdinand Christian Baur y la historia del cristianismo primitivo

El interés académico por el Nuevo Testamento que se desencadenó durante la Ilustración no sólo se centró en Jesús y los evangelios canónicos sino también en la credibilidad histórica de las demás Escrituras cristianas. Particularmente importante para la concepción tradicional de la ortodoxia y la herejía fue el cuestionamiento de la fidelidad con que los Hechos de los Apóstoles describen la primera comunidad cristiana. Otro momento clave en la historia del estudio académico del cristianismo tendría lugar seis décadas después de la publicación de los Frag-

mentos de Reimarus con la aparición de la obra de otro estudioso alemán, Ferdinand Christian Baur (1792-1860).[14]

Baur fue una destacada figura en el campo de los estudios bíblicos y teológicos del siglo XIX. Profesor de Nuevo Testamento y teología histórica en la Universidad de Tubinga desde 1826 hasta su muerte, Baur fue el fundador de la conocida como Escuela de Tubinga, célebre por su distintivo acercamiento a la historia de los tres primeros siglos del cristianismo, que revaluó por completo la confiabilidad de los escritos del Nuevo Testamento. Los debates alrededor de los argumentos de esta «escuela», ya fueran a favor o en contra, dominaron durante toda una generación los estudios sobre la materia en lengua alemana e incluso los de lengua inglesa, y continúan afectando las investigaciones contemporáneas.

Baur fue un extraordinario estudioso en todo sentido, un trabajador incansable y brillante, de intereses muy amplios. Las anécdotas sobre su capacidad de trabajo son materia de leyenda. Estaba en su despacho cada día desde las 4.00 de la mañana y al final de su vida había escrito el equivalente a un libro de cuatrocientas páginas cada año durante cuarenta años.

Uno de sus primeros escritos marcó la pauta de la concepción de la historia de la Iglesia que distinguiría su carrera y los trabajos de sus estudiantes. En un artículo titulado «El partido de Cristo en la iglesia de Corinto», Baur sostuvo que antes de que los libros del Nuevo Testamento hubieran sido terminados, el primer cristianismo estaba caracterizado por un conflicto entre cristianos judíos, que querían conservar los lazos con el judaísmo con el fin de que el cristianismo se mantuviera como religión particularista (el cristianismo era *judío*), y cristianos gentiles, que querían cortar esos lazos para convertirlo en una religión universalista (el cristianismo era para *todos*). A la cabeza del conflicto se encontraban dos figuras fundamentales de la Iglesia primitiva, Pedro, líder de la facción cristiana judía, y Pablo, líder de los cristianos gentiles. Según Baur, no hubo un claro vencedor en este primer tira y afloja entre estos dos grupos. El resultado fue en cambio el surgimiento de una especie de compromiso histórico, en el que ciertos aspectos de cada uno de estos grupos (la insistencia de los cristianos judíos en la observancia de la ley judía y el énfasis de los cristianos gentiles en una salvación a disposición de todos) se combinaron en lo que finalmente se convertiría en la Iglesia católica de judíos y gentiles.

Cualquiera que esté familiarizado con la filosofía europea continental reconocerá en estas ideas la influencia de Hegel, quien pensaba que la historia se desarrollaba de manera dialéctica, con una tesis (en este caso, el cristianismo judío) que se enfrenta a una antítesis (el cristianismo gentil) y da lugar a una síntesis (cristianismo católico). Sin embargo, Baur no se limitó a emplear esta concepción hegeliana en términos generales, sino que la desarrolló en un detallado análisis de textos particulares. Dos puntos centrales en la argumentación de Baur eran, por un lado, su afirmación de que la historia de esos primeros conflictos quedó oculta tras la síntesis consecuencia de ellos y, por otro, su idea de que los primeros escritos cristianos sólo podían situarse en su verdadero contexto histórico mediante el análisis de sus tendencias ideológicas.

El libro del Apocalipsis, por ejemplo, es por completo cristiano-judío en su orientación apocalíptica y particularista (tesis); mientras que, por su parte, las Epístolas de Pablo a los Romanos y los Gálatas son marcadamente antijudías (antítesis).[15] Estos libros se producen todos en un momento muy temprano del conflicto y representan a los dos bandos enfrentados. Sin embargo, el libro de los Hechos de los Apóstoles (para poner un ejemplo prominente y, para nosotros, clave) representa una fuerza mediadora que muestra a Pedro y Pablo esencialmente de acuerdo en todos los puntos importantes y buscando hallar una solución intermedia al problema del particularismo y el universalismo. Como los miembros de la Escuela de Tubinga señalaron, resulta sorprendente que los discursos de Pedro (por ejemplo, en Hechos 2) y de Pablo (por ejemplo, en Hechos 13) sean tan similares. Pedro suena como Pablo y Pablo como Pedro. De acuerdo con la versión que nos ofrece Hechos, más que estar en pugna sobre cómo deben relacionarse en Cristo judíos y gentiles (una división que el mismo Pablo recoge en Gálatas 2:11-14), ambos apóstoles, así como todos los demás, son mostrados en perfecta concordia respecto a este asunto (Hechos 10-11; 15). Por tanto, el libro de los Hechos de los Apóstoles no constituye una narración histórica de lo que realmente ocurrió sino un intento de suavizar lo que en verdad fueron enconados debates. Se trata de una obra tardía, no de un libro contemporáneo de Pablo, y fue escrita por alguien que decidió reformular la historia de las primeras tensiones dentro de la Iglesia cristiana para

demostrar que la solución católica había estado presente desde el principio.

Al igual que en el caso de Reimarus, nadie suscribe hoy las ideas puntuales de Baur y la Escuela de Tubinga. Sin embargo, su argumento fundamental de que el libro de los Hechos depende, como los evangelios canónicos, de intereses y preocupaciones teológicos que en ocasiones comprometen su fidelidad a la historia es ampliamente aceptado. Quizá la mejor forma de demostrar esto sea comparar lo que Hechos tiene que decir sobre su principal protagonista, el apóstol Pablo, con lo que Pablo dice sobre sí mismo en sus epístolas. No sólo hay varias diferencias de detalle sobre dónde, cuándo y con quién estaba Pablo en determinados momentos, sino que asimismo hay importantes discrepancias en cuestiones verdaderamente relevantes que involucran las actividades de Pablo, la naturaleza de su proclama y el carácter mismo del apóstol.

Por ejemplo, ¿se entrevistó Pablo con los apóstoles antes de emprender su labor como misionero? El libro de los Hechos dice que sí (Hechos 9:26 y ss.), pero Pablo dice categóricamente que no (Gálatas 1:17). ¿Y qué piensa Pablo de los paganos que veneran ídolos? ¿Son culpables ante Dios por violar lo que saben que es cierto sobre él (como en Romanos 1:18-32) o son inocentes ante Dios porque desconocen su verdad (como en Hechos 17:22-31)? Según la concepción del mensaje y misión de Pablo que nos ofrecen estos textos podemos decir, en términos generales, que mientras Pablo se retrata a sí mismo como un propagador del evangelio entre los gentiles que ha abandonado en su mayor parte la ley judía por el bien de su misión, Hechos nos lo muestra como un buen judío que nunca hace nada que sea contrario a la ley. ¿Y qué pasa con las relaciones entre Pablo y sus predecesores apostólicos? Pablo se presenta a sí mismo como alguien enfrentado a los apóstoles en Jerusalén, en especial a Pedro (cf. Gálatas 2:11-14); Hechos nos muestra a todos los cristianos en perfecta armonía desde el principio hasta el final de la misión apostólica de Pablo (cf. Hechos 15:1-24).

La importancia de estas pruebas para nuestro estudio debería ser obvia. Los expertos reconocen, por lo general, que los Hechos de los Apóstoles probablemente están tan motivados por una agenda teológica como por cierta preocupación por la fidelidad a la historia. Por esta ra-

zón, el libro no puede ser empleado acríticamente para proporcionar una base histórica a la concepción clásica de las relaciones entre ortodoxia y herejía.[16]

Walter Bauer, ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo

La tercera cuestión que debemos examinar afecta de manera directa el relato mismo de Eusebio, pues supone establecer si es posible confiar en él como fuente, es decir, si nos proporciona una versión fidedigna de las relaciones entre los proto-ortodoxos y los herejes cristianos durante los tres primeros siglos de nuestra era. Durante la Ilustración, los estudios sobre historia del cristianismo comenzaron desde un primer momento a atacar ocasionalmente a Eusebio por ofrecer una versión tendenciosa y ahistórica de los hechos.[17] El descubrimiento de nuevas fuentes primarias que evidenciaban la diversidad del cristianismo primitivo hizo que los estudiosos del siglo XIX fueran en ciertos casos aún más lejos y empezaran a afirmar que su relato era incorrecto y estaba animado por motivaciones teológicas. Sin embargo, no fue hasta el siglo XX que la historia de la Iglesia contada por Eusebio fue sometida a un severo escrutinio, lo que condujo a un ataque devastador a su descripción de la unidad y diversidad del cristianismo.

El principal estudio también en este caso corresponde a un erudito alemán, cuyo nombre es similar al del fundador de la Escuela de Tubinga, pero con quien no tiene ninguna relación. Walter Bauer (1877-1960) fue un estudioso de intereses muy amplios y de enorme erudición: su lexicón griego continúa siendo una herramienta comúnmente empleada por todos aquellos que estudian el griego del Nuevo Testamento. Su obra más polémica e influyente fue un estudio de los conflictos teológicos en la Iglesia primitiva titulado *Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo* (1934), probablemente el libro más importante de historia del cristianismo primitivo publicado en el siglo XX. Su principal objetivo es claro: debilitar el modelo propuesto por Eusebio para la relación entre ortodoxia y herejía. La argumentación es penetrante y de gran erudición, obra de alguien que dominaba toda la literatura cristiana del período que había sido conservada. Algunos estudiosos retrocedieron horrorizados ante las opiniones de Bauer, otros las abrazaron ferozmente, pero ningún experto en el campo dejó de sentirse afectado

por ellas. Las repercusiones son todavía perceptibles, puesto que el análisis de Bauer cambió para siempre el modo en que nos acercamos a las controversias teológicas anteriores al siglo IV.[18]

Bauer sostuvo que la Iglesia primitiva no estaba constituida por una sola ortodoxia de la que luego se apartaron diversas minorías heréticas y afirmó que, por el contrario, hasta donde nuestras fuentes más antiguas nos permitían remontarnos, el cristianismo asumía en la antigüedad una significativa variedad de formas, ninguna de las cuales representaba con claridad a una importante mayoría de creyentes en detrimento de las demás. En algunas regiones de la cristiandad lo que después sería etiquetado como «herejía» había sido en realidad la principal y más antigua forma de cristianismo. En otras regiones, posiciones consideradas luego como heréticas coexistieron con opiniones que la Iglesia en su conjunto adoptaría más tarde, sin que la mayoría de los creyentes pudiera trazar fronteras nítidas y definitivas entre unas y otras. En este sentido, la «ortodoxia», entendida como un grupo unificado que promueve una doctrina apostólica aceptada por la mayoría de los cristianos en todas partes, simplemente no existía en los siglos II y III. Al igual que tampoco existía la «herejía», esto es, una doctrina derivada de la enseñanza original y contaminada por ideas judías o filosofías paganas. Las creencias que más tarde serían reconocidas como ortodoxas o heréticas eran en realidad interpretaciones del cristianismo enfrentadas entre sí, y los grupos que las representaban se encontraban dispersos por todo el Imperio Romano. Lo que había ocurrido era que, finalmente, uno de esos grupos había conseguido establecerse como dominante al lograr atraer más conversos que el resto, había vencido a sus adversarios y se había autoproclamado fe verdadera. Una vez que la victoria estuvo asegurada, este grupo ganador optaría por llamarse «ortodoxo» y marginar a las facciones rivales como heréticas. Y a continuación reescribiría la historia del conflicto para que pareciera que sus ideas y la gente que las sostenía habían sido mayoría desde los tiempos apostólicos.

Como debería de resultar claro tras este pequeño esbozo, Bauer objetó los términos mismos en que se había formulado el debate entre ortodoxia y herejía, que no obstante empleaba. Para él, los historiadores no podían continuar utilizando las palabras *ortodoxia* y *herejía* con el significado, respectivamente, de creencia correcta y creencia incorrecta.

Éstos eran juicios de valor a propósito de «verdades» teológicas, y los historiadores no estaban mejor preparados que cualquier otra persona para pronunciarse sobre la «verdad» última. Es decir, frente a cuestiones como si existe un Dios o dos, los historiadores no pueden decidir quién tiene la razón, sólo pueden limitarse a mostrar lo que personas diferentes pensaban en momentos diferentes. Sin embargo, Bauer iba todavía más lejos y objetaba la idea de que los términos *ortodoxia* y *herejía* pudieran ser empleados en el sentido de posición mayoritaria y corrupción posterior. Gran parte de su libro se dedica de hecho a demostrar que estas implicaciones son completamente erróneas. ¿Por qué razón sigue entonces utilizando ambos términos? Sigue haciéndolo porque considera que son aún una forma útil de designar, no tanto los conflictos de los siglos II y III, como la manera en que estos conflictos serían vistos en retrospectiva. Fue sólo después de que los grupos gnósticos, marcionistas, ebionitas y demás hubieran sido más o menos erradicados que una opinión mayoritaria se afirmó como tal; en ese punto resulta lógico hablar de ortodoxia, esto es, del conjunto de creencias suscritas por la mayoría de los creyentes. Hablar de ortodoxia para referirse a un período anterior es, por tanto, incurrir en una especie de anacronismo deliberado que busca subrayar el problema apropiándose de sus propios términos.

Las ideas de Bauer no se sostenían simplemente en afirmaciones. Su libro está repleto de detallados análisis de todas las fuentes relevantes con las que contaba. Setenta años después de su publicación continúa siendo una lectura esencial para cualquier estudioso en este campo. Bauer procede por regiones geográficas. Elige primero una región de la antigua cristiandad sobre la que se conserven testimonios (en particular la ciudad de Edesa en Siria oriental, Antioquía en Siria occidental, Egipto, Asia Menor, Macedonia y Roma) y luego examina con el máximo detenimiento las fuentes cristianas disponibles para demostrar que, de manera contraria a lo contado por Eusebio, las formas de cristianismo más antiguas o predominantes en la mayoría de estos lugares eran heréticas (es decir, formas que más tarde serían condenadas por el grupo vencedor). El cristianismo de Edesa, ciudad que más adelante se convertiría en uno de los grandes centros de la ortodoxia cristiana, era originalmente marcionista, por ejemplo; los cristianos más antiguos de Egipto profesaban diversos tipos de gnosticismo; y así sucesivamente.

Después de haber garantizado su triunfo, los cristianos ortodoxos intentaron ocultar la verdadera historia del conflicto sin conseguirlo del todo, puesto que dejaron huellas que es posible someter a escrutinio para conocer la verdad.

Ahora bien, ¿cómo logró convertirse en dominante la forma de cristianismo que constituye el origen de todas las principales iglesias cristianas de nuestros días? Según Bauer, éste era el tipo de cristianismo predominante (aunque no único) en la iglesia de Roma, la capital del imperio, la ciudad destinada a convertirse en el centro de la cristiandad. ¿Es acaso sorprendente que haya sido la forma *romana* de cristianismo la que finalmente sería adoptada por todos los habitantes del imperio?

Pero Bauer no se limita simplemente a sugerir que Roma era el lugar obvio desde el cual la ortodoxia podía lanzarse a la conquista del mundo cristiano sino que, apoyado en los testimonios conservados, también explica por qué ocurrió así. Como ya hemos visto antes, el escrito no canónico más antiguo que poseemos es la Carta Primera de Clemente a los Corintios, un documento mediante el cual los cristianos de Roma intentaron influir en el funcionamiento interno de la iglesia de Corinto, a la que recomendaban, en los términos más fuertes posibles, que los presbíteros depuestos fueran restituidos en sus cargos. ¿Por qué razón los cristianos de Roma iban a preocuparse por las políticas de la iglesia de Corinto? ¿Era acaso que, a diferencia de la nueva junta que se había hecho con el poder, los presbíteros depuestos apoyaban la idea de cristianismo romana? ¿Podrían existir cristianos proto-ortodoxos sin que existieran adversarios de los proto-ortodoxos?

Da la casualidad que poseemos noticias de falsos maestros buscando hacerse con el poder en Corinto desde el principio: los «superapóstoles» a los que se refiere Pablo en sus cartas a los Corintios (2 Corintios 11:5), quienes al parecer pensaban que no habría futura resurrección de los cuerpos para los creyentes. Éstos podrían muy bien ser precursores de los cristianos gnósticos, para quienes la existencia carnal carecía de valor. ¿Es posible que para la época de la Carta Primera de Clemente, unos treinta años después de las epístolas de Pablo, este grupo finalmente hubiera logrado imponerse mediante un golpe? ¿Se estaban movilizando los romanos para corregir esta situación?

En todo caso, parece ser que la proto-ortodoxa Carta Primera de Clemente consiguió su cometido. La carta misma se convirtió en texto

sagrado entre los cristianos de Corinto y unos setenta años después era leída como Escritura durante los servicios de culto, de acuerdo con el obispo de entonces, el proto-ortodoxo Dionisio. Esto habría sido muy improbable si los usurpadores gnósticos se hubieran mantenido en el poder.

Como debería ya ser evidente para el lector, Bauer consideraba que los conflictos internos entre los cristianos eran verdaderas luchas por el poder, no sólo cuestiones de teología. Y el bando que supo cómo emplear el poder fue el bando que finalmente triunfó. En concreto, Bauer señaló que la comunidad cristiana romana era comparativamente la más grande y acaudalada. Además, al estar localizada en la capital del imperio, la iglesia de Roma había heredado del aparato del estado una tradición de habilidades administrativas por una especie de efecto de «goteo». Utilizando las capacidades para la gestión de sus líderes y sus enormes recursos materiales, la iglesia de Roma consiguió ejercer su influencia sobre otras comunidades cristianas. Entre otras cosas, los cristianos romanos promovieron una estructura jerárquica al insistir en que cada iglesia debía tener un único obispo. Y, por supuesto, con la ayuda del obispo indicado, ciertas ideas teológicas podían predicarse e imponerse. Pero Bauer también sostuvo que la influencia romana fue económica: al pagar por la emancipación de esclavos y la liberación de prisioneros, la iglesia de Roma trajo al redil a un número bastante grande de agradecidos conversos, y mediante el acertado uso de las donaciones y limosnas ofrecidas a otras iglesias logró sin mucho esfuerzo que sus puntos de vista fueran escuchados con beneplácito. Como diría Dionisio de Corinto a Soter, obispo de Roma:

> Desde el principio ha sido vuestra costumbre ... enviar contribuciones a muchas iglesias en cada ciudad, algunas veces aliviando las aflicciones de aquellos que lo necesitan, algunas veces ayudando a vuestros hermanos [esclavos] en las minas con las contribuciones que habéis enviado. (Eusebio, *Historia eclesiástica* 4.23)

Con el tiempo, las ideas proto-ortodoxas de la comunidad romana se hicieron cada vez más dominantes en las ciudades que, en un sentido u otro, estaban conectadas con la capital, y dado que todos los caminos conducen a Roma, esto significaba, en última instancia, la mayoría de

las ciudades a lo largo y ancho del imperio. Hacia finales del siglo III, el cristianismo romano se había convertido en dominante. Todo lo que se necesitaba entonces era que alguien como Eusebio escribiera el relato de lo ocurrido, de manera que no sólo la teología proto-ortodoxa romana sino también la visión romana del conflicto quedaran establecidas para la posteridad.

Reacciones a Bauer

Los estudiosos alemanes reconocieron de inmediato la importancia de la radical forma en que la obra de Bauer reescribía la historia del cristianismo primitivo. Por desdicha, el libro no sería traducido al inglés hasta 1971, y hasta entonces la mayoría del mundo anglosajón sólo lo conocería a través de referencias de segunda mano y, en especial, de las refutaciones propuestas por los opositores de Bauer. Pero incluso así el impacto del libro fue enorme.[19]

De inmediato ciertos detalles de su exposición fueron considerados problemáticos. Bauer fue acusado, con razón, de atacar las fuentes ortodoxas con celo inquisitorial y de aprovechar hasta extremos absurdos el argumento del silencio.[20] Además, cada una de las regiones que examinó fue sujeta a un nuevo escrutinio, y en el terreno de las afirmaciones específicas esto no siempre favoreció sus conclusiones.

Es probable que la mayoría de los expertos contemporáneos piense que Bauer subestimó lo extendida que estaba la proto-ortodoxia por todo el imperio y que, en cambio, sobreestimó la influencia de la iglesia de Roma durante los conflictos.[21] No obstante, investigaciones posteriores han tendido a señalar todavía más problemas de la concepción de la herejía y la ortodoxia en Eusebio y a confirmar que, esencialmente, las intuiciones de Bauer eran correctas; y si algo han advertido, es que el cristianismo primitivo era un fenómeno mucho menos ordenado y más diverso de los que él había imaginado.[22]

Como resultado de los actuales estudios, buena parte de los investigadores contemporáneos considera que la proto-ortodoxia fue simplemente una de las muchas interpretaciones del cristianismo que rivalizaban entre sí en la Iglesia primitiva, y que no era una interpretación obvia ni representaba la concepción original de los apóstoles. Éstos, por ejemplo, no enseñaron el Credo Niceno o cualquier cosa que se le pareciera.

De hecho, hasta donde podemos remontarnos, el cristianismo era sorprendentemente variado en sus manifestaciones teológicas.

En apoyo de la tesis básica de Bauer: una valoración moderna de la diversidad del cristianismo primitivo

Quizá la principal prueba de esa amplia variedad sea la que nos proporcionan las propias fuentes proto-ortodoxas, lo que no deja de ser de algún modo irónico. Eusebio y sus sucesores nos ofrecen extensas citas de estas fuentes, entre las que se incluyen los libros del Nuevo Testamento, para demostrar que a cada paso sus precursores proto-ortodoxos se enfrentaron con éxito a los falsos maestros y sus seguidores heréticos. Sin embargo, lo que evitan señalar es que estos «éxitos» presuponen que la influencia de los falsos maestros en las primitivas comunidades cristianas era amplia e, incluso, generalizada.

Tomemos, por ejemplo, los escritos cristianos más antiguos que poseemos, las cartas del apóstol Pablo. En casi todas sus iglesias, las que él mismo fundó, encontramos la presencia de peligrosos «falsos maestros» que exponen una forma de entender el evangelio que Pablo encuentra reprensible e incluso condenable. En muchos casos, las fuerzas de la oposición consiguen imponerse, lo que obliga a Pablo a intervenir para dar vuelta a la situación. En su Epístola a los Gálatas, por ejemplo, Pablo se enfrenta a los misioneros cristianos «judaizantes» que dicen a quienes Pablo ha convertido que para ser realmente miembros del pueblo de Dios deben adoptar las costumbres judías, incluida la de que los hombres se circunciden. El éxito de estos misioneros resulta evidente dada la airada respuesta del apóstol, quien parece temer de verdad que toda la comunidad esté siendo conducida por el mal camino (Gálatas 1:6-8; 3:1-5).

En sus Epístolas a los Corintios, Pablo se enfrenta nuevamente con cristianos miembros de su propia iglesia, quienes, en esta ocasión, creen que ya han experimentado todos los beneficios de la salvación y que ya están gobernando con Cristo como humanos superespirituales; algunas de sus ideas resultan casi gnósticas. Pablo ha confrontado a algunos de sus adversarios cara a cara en Corinto y aparentemente fue humillado en público, lo que sugiere que podría haber sido derrotado durante la discusión, pero amenaza con una nueva visita en la que, promete, las cosas serán diferentes (véase 2 Corintios 2:5-11; 13:2).

Su Epístola a los Romanos está dirigida a una iglesia que él no fundó y está escrita para convencerlos de que su mensaje evangélico es legítimo, y conseguir así que lo apoyen en su esfuerzo por llevar ese mensaje todavía más al oeste, hacia España (véase Romanos 1:8-15; 15:22-24). Ahora bien, ¿por qué iba a necesitar convencerlos? Evidentemente porque sospechaban que *él* estaba enseñando un falso evangelio. Alguien debió de haberles dicho tal cosa.[23]

Posteriores cartas escritas en nombre de Pablo presuponen también tensiones internas en sus últimas iglesias: un extraño misticismo judío afecta a los cristianos de Colosas (Colosenses 2:8-23), una forma de milenarismo ferviente aparece en Tesalónica, donde la gente ha dejado sus trabajos esperando la inminente llegada del fin (2 Tesalonicenses 2:1-12; 3:6-15), cierto proto-gnosticismo se advierte en la Primera Epístola a Timoteo (1:3-7).

Los problemas alrededor de las falsas interpretaciones de la fe también aparecen en los textos no paulinos del Nuevo Testamento. La Epístola de Santiago se opone con fuerza a quienes consideran que la doctrina de Pablo sobre la justificación por la fe implica que las buenas obras son irrelevantes para la salvación. El Apocalipsis ataca a los grupos antinomianos (literalmente, quienes están en contra de la ley) por abatir a los fieles. La Epístola de Judas y la Segunda Epístola de Pedro censuran a los falsos maestros que se han infiltrado en las iglesias para predicar sus sucias enseñanzas.

Quisiera insistir en un punto que quizá nunca subrayaremos lo suficiente: todos estos adversarios en todas estas comunidades se consideraban a sí mismos seguidores de Cristo, los judaizantes de Galacia, los proto-gnósticos de Corinto, quienes sospechaban de Pablo en Roma, los místicos judíos de Colosas, los milenaristas de Tesalónica, los extremistas paulinos mencionados por Santiago, los libertinos del Apocalipsis y los anónimos que son vilipendiados en la Epístola de Judas y en la Segunda Epístola de Pedro. Ahora bien, ¿qué tenían que decir estos grupos sobre sí mismos? Aunque nunca lo sabremos con certeza, sí sabemos que se trataba de grupos que existían dentro de las iglesias, que se definían a sí mismos como cristianos y que sostenían que sus puntos de vista no sólo eran verosímiles sino correctos. Y sabemos además que estaban atrayendo a un gran número de seguidores. En algunos casos, quizá en la mayoría, estos grupos pueden haber afirmado que represen-

taban las opiniones de los apóstoles de Jesús, las ideas cristianas originales. Los judaizantes de Galacia, podemos suponer, tenían argumentos bastante sólidos a su favor.

La tendencia se mantuvo incluso después de que los libros del Nuevo Testamento estuvieron terminados. Ignacio tiene noticias de que las iglesias de Asia Menor se encuentran en peligro debido a las enseñanzas de falsos maestros, bien sean judaizantes o docetas. Los grupos herejes en la Galia son tantos que Ireneo no consigue ni siquiera contar todas las sectas (por no hablar de saber el número de sus integrantes) y tan infames que tuvo que dedicar cinco volúmenes a refutar sus ideas. En el norte de África encontramos a los herejes mencionados por Tertuliano, quien reprende a sus compañeros proto-ortodoxos por «escandalizarse por el hecho mismo de que las herejías prevalezcan hasta tal punto» (*Prescripción* 1), con lo que, sin proponérselo, reconoce que los herejes están prácticamente por todas partes. Y tenemos también a los herejes de Roma de los que habla Hipólito, tan influyentes que sus falsas enseñanzas consiguieron abrirse paso hasta los más altos cargos de la administración eclesiástica y afectar incluso las ideas del mismo obispo de Roma, con lo que amenazaban con tomarse la Iglesia por completo. Y así sucesivamente, durante décadas.

La evidencia disponible no sólo demuestra la amplia diversidad del cristianismo primitivo sino que también prueba los borrosos límites que había entre ortodoxia y herejía, otro de los argumentos de Bauer. Sin duda existían ciertos frentes de batalla claramente definidos, en especial para los proto-ortodoxos. Cualquiera que afirmara que había treinta dioses o que negara la encarnación de Jesús no podía escapar de los continuos y pesados ataques de Ireneo o del afilado ingenio de Tertuliano. Sin embargo, durante los siglos II y III había muchos temas que seguían siendo vagos y muchas cuestiones cuya solución estaba pendiente.

Incluso asuntos tan fundamentales como la naturaleza de la existencia de Cristo no habían sido bien definidos todavía. Antes hemos visto como esta cuestión en particular se resolvió en la controversia con los patripasionistas, pero cuestiones aún más básicas carecían en ocasiones de claridad. Por supuesto, las cristologías docéticas estaban estrictamente *prohibidas* entre los proto-ortodoxos. ¿O no lo estaban? Tanto

Orígenes como su predecesor, Clemente de Alejandría, paladines de la proto-ortodoxia en su época, manifestaron algunas ideas bastante peculiares sobre el cuerpo de Jesús que algunos teólogos posteriores encontrarían muy extrañas. Ambos afirmaban por ejemplo que el cuerpo de Jesús podía cambiar con facilidad de apariencia a voluntad (véase Orígenes, *Sermón de la montaña* 100). Clemente, por su parte, fue aún más lejos:

> Pero en el caso del Salvador, sería absurdo [suponer] que su cuerpo, como todo cuerpo, requería de las ayudas necesarias para perdurar. Por lo que él comió, no para bien de su cuerpo, que era conservado por una santa energía, sino con el objetivo de que las mentes de quienes lo acompañaban no albergaran una idea diferente de él; algo que sin duda alguna ocurrió pues hubo quienes después supusieron que había aparecido en forma de fantasma. Pero el hecho es que él era completamente impasible; inaccesible a cualquier movimiento de los sentidos, bien se tratara de placer o dolor. (*Stromata* 6.71.2)

En otras palabras, Jesús simplemente comió para evitar que la gente albergara ideas docéticas sobre él, incluso a pesar de que, de hecho, no necesitaba comer y no podía sentir placer o dolor. Resulta difícil imaginar en qué sentido esto es lo mismo que tener un cuerpo real de carne y hueso. Y más difícil todavía es imaginar que semejante afirmación resultaría luego aceptable para los ortodoxos. No obstante ahí está: Clemente, un eminente portavoz proto-ortodoxo, con una cristología oscura pero completamente aceptable para otros cristianos proto-ortodoxos de su época.

Hay algo más que debe ser anotado en favor de la tesis básica de Bauer sobre las relaciones entre ortodoxia y herejía. Bauer, es evidente, trabajó sólo con los materiales disponibles a comienzos de la década de 1930. Desde entonces se han realizado nuevos descubrimientos, entre los que se incluyen documentos completos que confirman a la perfección distintos aspectos de sus ideas fundamentales, algo especialmente cierto en relación con los encontrados en Nag Hammadi. Como hemos visto, la biblioteca de Nag Hammadi nos proporcionó una colección de obras apreciadas por al menos un grupo de cristianos, y probablemente por más, textos que representan un amplio abanico de cristianismos alternativos, redactados por autores que consideraban que su punto de

vista era el correcto y para quienes otros puntos de vista estaban equivocados. Algunos de esos textos atacan a los cristianos proto-ortodoxos por sus falsas opiniones.

El cristianismo era mucho más diverso, los frentes de batalla mucho más borrosos y los enfrentamientos internos mucho más intensos de lo que hubiéramos podido saber si continuáramos dependiendo de Eusebio y la visión clásica de las relaciones entre ortodoxia y herejía.

La victoria de los proto-ortodoxos

Nos queda aún una pregunta que ya intrigaba a Bauer y ha seguido intrigando a muchos otros desde entonces. Dado que es un hecho que el cristianismo primitivo era increíblemente diverso, ¿cómo logró el bando que hemos denominado proto-ortodoxo establecerse como dominante? Hasta aquí ya hemos señalado algunos de los aspectos que contribuyeron a su victoria definitiva:

1. Los proto-ortodoxos afirmaban (a diferencia de, digamos, los marcionistas) que su religión poseía raíces antiguas aferrándose a las Escrituras judías, las cuales, según insistían, habían predicho la llegada de Cristo y la religión fundada en su nombre.
2. Al mismo tiempo, rechazaron las prácticas del judaísmo contemporáneo enseñadas en esas Escrituras (lo que los diferenciaba de los ebionitas, por ejemplo) y consiguieron así que su forma de cristianismo fuera una fe universal que resultaba atractiva y factible para la mayoría de las personas del mundo antiguo.
3. Los proto-ortodoxos subrayaron la idea de una jerarquía eclesiástica, a diferencia de algunos gnósticos, quienes consideraban que dado que cada cual (en el interior de las comunidades gnósticas) tenía idéntico acceso al conocimiento secreto que proporciona la salvación, todos eran iguales en la fe. La jerarquía de la Iglesia patrocinada por los proto-ortodoxos fue investida con una autoridad que fue utilizada para determinar qué debía creerse, cómo debían manejarse los asuntos eclesiásticos (entre ellos, el culto y la liturgia) y qué libros serían aceptados como Sagradas Escrituras.

4. Los proto-ortodoxos estuvieron en constante comunicación entre sí, decididos a establecer la suya como una comunión mundial. Testigos de ello son los aliados que encontró Ignacio de camino al martirio y las cartas que les escribió, la carta escrita por la iglesia de Roma a la iglesia de Corinto y los relatos sobre los mártires cristianos enviados por la iglesia de Esmirna con ocasión de la muerte de su querido pastor, Policarpo. Los proto-ortodoxos no estaban interesados únicamente en lo que sucedía en sus ciudades y en sus propias comunidades sino también en lo que ocurría en comunidades con ideas similares de otros lugares. Y estaban interesados en difundir su forma de entender la fe por todo el mundo.[24]

Hubo también otros factores, que examinaremos en los capítulos siguientes, pero que, en un sentido u otro, se relacionan con los cuatro que acabamos de mencionar. Una característica sorprendente de nuestra lista es que los cuatro factores mencionados poseen una cosa en común: todos y cada uno implican textos escritos. Esto puede ser una simple consecuencia de un accidente histórico, dado que los restos del período que conocemos son principalmente textuales. Sin embargo, también puede tratarse de algo más, dado que al parecer la mayoría de los antiguos grupos cristianos, y acaso todos, valoraban muchísimo los textos escritos y convirtieron el uso de literatura en un elemento fundamental de los conflictos que empezaban a encenderse entre ellos a medida que los miembros de distintos grupos escribían tratados polémicos contra sus adversarios, falsificaban documentos en nombre de los apóstoles para otorgar autoridad a sus puntos de vista, alteraban escritos que ya circulaban para hacerlos más aceptables para sus propios propósitos, y reunían textos para formar colecciones de autoridades sagradas que apoyaban sus propia concepción de la fe. La batalla por los conversos fue, en cierta forma, una batalla sobre textos, y el bando proto-ortodoxo ganó la primera gracias a haber vencido también en la segunda. Uno de los resultados de todo esto fue la canonización de los veintisiete libros que hoy llamamos Nuevo Testamento. En los próximos capítulos, estudiaremos varios aspectos de esta lucha literaria por la supremacía para examinar luego cómo este grupo emergió victorioso de ella y estableció el carácter del cristianismo tal y como se transmitiría hasta la era moderna.

9
El arsenal del conflicto: Tratados polémicos y calumnias

Las batallas doctrinales en el cristianismo primitivo no se libraron con picas y espadas sino con palabras. La palabra hablada, podemos dar por hecho, fue decisiva, puesto que la conversación diaria, la catequesis, las enseñanzas semanales, los sermones, las discusiones privadas y los debates públicos debieron de inclinar la opinión de los oyentes en una u otra dirección. Por desdicha, no tenemos acceso a las palabras reales que los participantes puedan haber pronunciado al calor de la discusión a menos que alguien haya hecho el esfuerzo de registrarlas.[25] Sin embargo, la palabra escrita también fue importante, puesto que los adversarios en el terreno teológico cruzaron metafóricamente espadas en escritos en los que atacaron los puntos de vista de sus oponentes o los difamaron; además, quienes estaban involucrados en estos debates apelaron a antiguas autoridades escritas para apoyar sus puntos de vista o falsificaron documentos en nombre de esas autoridades cuando lo consideraron útil o necesario; asimismo, recopilaron sus libros sagrados en cánones y afirmaron su condición de obras de inspiración divina.

Desde hace mucho tiempo conocemos los ataques escritos de los proto-ortodoxos contra los cristianos de otras convicciones. Pese a que la obra de algunos autores como Hegesipo o Justino, ambos del siglo II, se ha perdido en su mayor parte, los escritos de heresiólogos como Ireneo y Tertuliano, por ejemplo, han sido en cambio conservados. Sin embargo, hasta hace muy poco no disponíamos de mucha información sobre los ataques de los demás bandos contra los proto-ortodoxos, y

contábamos sólo con algunas señales dispersas de lo que debieron de haber sido acaloradas disputas. Dado que esta literatura enemiga ha sido destruida o se ha perdido prácticamente por completo, las obras polémicas del período resultan totalmente unilaterales, hasta el punto de que muchos lectores han aceptado sin problemas la idea de que los «herejes» tenían muy poco que decir por sí mismos y estaban más o menos obligados a someterse a una azotaina literaria de la que nunca se recobrarían. No obstante, una mirada más detenida a los restos que han llegado hasta nosotros, entre ellos, los que sólo han sido descubiertos recientemente, nos proporciona un paisaje más realista en el que aquellos que creían estar en lo «correcto» —esto es, todos y cada uno de los bandos involucrados en las disputas— se mantuvieron en pie y lucharon por sus ideas: la guerra de las palabras, podemos concluir, se libró con energía en todas partes. No porque uno de los bandos haya resultado triunfante hemos de asumir que su victoria estuvo asegurada desde el principio o que sus adversarios fueron derrotados fácilmente. Incluso si su nombre, sus medidas, su fortaleza y sus destrezas no fueron conservados para la posteridad, el perdedor de un combate entre pesos pesados debió de ser un duro rival en su momento.

Los ebionitas contra el Pablo proto-ortodoxo: la literatura pseudo-Clementina

Una de las señales de que en los primeros siglos cristianos se libró una saludable batalla literaria, y no tanto una única arremetida por parte de uno solo de los bandos, nos la ofrece un conjunto de textos conocidos hace muchos años pero que sólo en tiempos modernos empezó a ser reconocido como parte de una polémica *contra* el cristianismo proto-ortodoxo.[26] Ya hemos visto que a los cristianos de los siglos II y III les encantaba contar historias sobre los apóstoles, relatos de sus aventuras como misioneros tras la ascensión de Jesús al cielo plasmados en obras apócrifas como los Hechos de Juan y los Hechos de Pedro. De igual manera, ocasionalmente circularon también historias sobre los acompañantes de los apóstoles, como los Hechos de Tecla. Entre los relatos de este último tipo se encuentran las legendarias historias de Clemente, obispo de Roma y supuesto autor de la Carta Primera de Clemente a los

Corintios. De hecho, se conservan dos colecciones de textos, junto con algunos otros escritos. La primera es un conjunto de veinte *Homilías* supuestamente pronunciadas por Clemente, en las que éste comenta sus viajes y aventuras, incluidos sus amplios contactos con el apóstol Pedro, quien lo había convertido a la fe en Cristo. La otra gran colección es un informe en diez libros de los viajes de Clemente, enmarcados en su búsqueda de sus parientes perdidos. La aventura tiene un final feliz, lo que proporciona título al relato, *Recognitiones*. La relación entre las *Homilías* y las *Recognitiones* es muy compleja y constituye una de las cuestiones más espinosas a las que deben enfrentarse los expertos en la antigua literatura cristiana. Ambos textos parecen remontarse a alguna especie de documento más antiguo que fue modificado y editado de diferentes formas a lo largo de los años. En cualquier caso, algunos de estos escritos sobre Clemente adoptan una posición propia de los cristianos judíos; además, al asumir este punto de vista, los textos se oponen en ocasiones, y de manera bastante abierta, a otras formas de cristianismo, entre ellas la defendida por los proto-ortodoxos.

En su conjunto todas estas obras reciben el nombre de literatura pseudo-clementina.[27] La trama básica de estos libros gira alrededor de la búsqueda emprendida por Clemente en pos de su familia y de la verdad. Clemente es miembro de una aristocrática familia romana. Siendo él joven, se nos cuenta, su madre tiene una misteriosa visión que la obliga a abandonar la ciudad y llevarse consigo a sus hijos gemelos, los hermanos mayores de Clemente. Llegado el momento, su padre se marcha a buscarlos, pero pasa el tiempo y tampoco él regresa. Entre tanto, Clemente crece y se dedica a una búsqueda religiosa que lo conduce al estudio de varias formas de filosofía pagana, ninguna de las cuales consigue satisfacer su curiosidad intelectual. Sin embargo, cuando escucha decir que el Hijo de Dios ha aparecido en Judea, decide ir a su encuentro. Lamentablemente es demasiado tarde, y cuando Clemente llega, Jesús ya ha sido ejecutado. Clemente conoce entonces a Pedro, se convierte a la fe en Cristo y acompaña al apóstol en sus viajes como misionero. Éstos están repletos de aventuras, entre las que sobresalen en especial los diversos enfrentamientos entre Pedro y Simón Mago, a quien el discípulo de Jesús supera gracias al milagroso poder de Dios. Por último, Clemente logra reunirse con toda su familia y la armonía es restaurada; además de a sus padres y hermanos, Clemente ha hallado la verdadera fe.

El hereje Simón Mago ocupa por tanto un importante lugar en estos relatos. No obstante, hay momentos en los que parece que la persona a quien Pedro se opone no es el mago que conocemos gracias a los Hechos de los Apóstoles y los primeros escritos de los heresiólogos.[28] Aquí, Simón Mago parece ser un nombre en clave para referirse a nada más y nada menos que el apóstol Pablo. Es decir, a cierto nivel, es a Pablo a quien estos libros representan como el enemigo. El evangelio predicado por Pedro, que insiste en la vigencia y validez de la Ley de Moisés para todos los cristianos, sean judíos o gentiles, es contrapuesto en las historias de Clemente a las heréticas ideas de Pablo, a quien se atribuye el predicar una versión del mensaje cristiano, literalmente, sin ley.

La controversia entre Pedro y Pablo que presuponen estas ficciones está inspirada en un conflicto real e histórico entre ambos, del que los propios escritos de Pablo nos ofrecen pruebas. En particular, en su Epístola a los Gálatas, Pablo se refiere a un encuentro público con Pedro en la ciudad de Antioquía sobre la cuestión de si los gentiles convertidos en cristianos necesitan observar la ley judía (Gálatas 2:11-14). Pablo refiere el encuentro y sostiene en términos bastante fuertes su propia idea de que los gentiles no necesitan cumplir la ley. Sin embargo, como los estudiosos han señalado hace mucho tiempo, Pablo no nos informa del resultado de este altercado, lo que ha conducido a la sospecha, ampliamente difundida, de que se trató de un debate en el que fue derrotado, al menos a ojos de quienes lo presenciaron.

Los textos pseudo-clementinos retoman el debate para mostrar a Pedro apoyando la actual validez de la ley judía en contra de Pablo, mal disimulado tras el disfraz de Simón Mago. Los libros se encuentran precedidos por una carta supuestamente escrita por Pedro y dirigida a Santiago, el hermano de Jesús y líder de la iglesia de Jerusalén (una de las varias cartas que fueron falsificadas en nombre de Pedro). En ella, el apóstol habla del «enemigo» que enseña a los gentiles a no obedecer la ley, y expone en cambio su propia y autorizada concepción del problema:

> Porque algunos entre los gentiles han rechazado mi legítima predicación y han preferido la doctrina absurda y sin ley del hombre que es mi enemigo. Y de hecho, algunos han intentado, mientras aún vivo, deformar mis palabras con interpretaciones de todo tipo, como si yo enseñara la disolu-

ción de la ley ... ¡Pero Dios lo prohíba! Puesto que hacer algo semejante significaría contrariar la ley de Dios que fue entregada a Moisés y confirmada por nuestro Señor en su validez eterna. Puesto que dijo: «el cielo y la tierra pasarán, pero ni una iota ni una tilde de la ley pasarán». (Carta de Pedro a Santiago 2.3-5)

Por tanto, la Ley de Moisés es para ser observada siempre, tanto por los judíos como por los gentiles. No es necesario realizar un gran esfuerzo para identificar quién es el «enemigo» de Pedro en esta carta, aquel que se opone a sus ideas «entre los gentiles». El apóstol Pablo se describe sistemáticamente a sí mismo como el apóstol de los gentiles e insiste en que ellos no deben ceñirse a la ley (véase, por ejemplo, Gálatas 2:15-16, 5:2-5). De igual manera, tampoco hay que ir muy lejos para saber quién es el que acusa a Pedro de predicar «la disolución de la ley»: en el Nuevo Testamento, el libro de los Hechos de los Apóstoles, supuestamente escrito por Lucas, el compañero de viajes de Pablo, nos muestra a Pedro adoptando semejante postura (Hechos 10-11, 15). A pesar de que tanto las epístolas de Pablo como los Hechos de los Apóstoles serían finalmente incluidos dentro del canon proto-ortodoxo, el autor de esta carta considera que tanto las primeras como el segundo son heréticos. Por tanto, este texto pseudo-clementino parece ser expresión de una polémica ebionita contra los puntos de vista adoptados por el cristianismo proto-ortodoxo.

Los ataques contra Pablo y las ideas que representaba resultan todavía más claros en ciertas partes de las *Homilías*. En una sección en particular, se afirma que Pedro ha desarrollado la noción de que en el plan de Dios para los seres humanos los últimos serán los primeros. Así, Adán tuvo dos hijos, Caín, el asesino, y Abel, el justo; dos también tuvo Abraham, el desterrado Ismael y el elegido Isaac; y éste a su vez dio origen al malvado Esaú y al divino Jacob. El texto traslada la cuestión a tiempos más recientes y sostiene que entre los gentiles aparecieron dos misioneros Simón (Pablo) y Pedro, quien, por supuesto, era el más grande de los dos, «quien se presentó después de que el otro lo había hecho y cayó sobre él como la luz sobre la oscuridad, el conocimiento sobre la ignorancia, la cura sobre la enfermedad» (*Homilías* 2.17).

Un último ejemplo de esta polémica nos lo proporciona una escena imaginaria en la que Pedro ataca a un mal disfrazado Pablo por pensar

que su breve encuentro con Cristo a través de una visión lo autoriza a divulgar un mensaje evangélico en desacuerdo con el que predican aquellos que han pasado mucho más tiempo con Jesús mientras todavía vivía.

> Y si nuestro Jesús se te apareció también y se manifestó en una visión y te encontró, como quien furioso topa con un enemigo [recuérdese que Pablo tiene su visión cuando todavía perseguía a los cristianos, Hechos 9], él ha hablado sólo a través de visiones y sueños o revelaciones externas. Ahora bien, ¿puede alguien obtener la capacidad de enseñar a través de una visión? Y si opinas que sí es posible, ¿por qué razón entonces dedicó nuestro maestro todo un año con nosotros que estábamos despiertos? ¿Cómo podemos creerte incluso si él de verdad se te ha aparecido? ... Pero si fuiste visitado por él durante una hora y fuiste instruido por él y por tanto te has convertido en apóstol, entonces proclama sus palabras, di lo que te ha enseñado, sé amigo de sus apóstoles y no luches contra mí, que soy su confidente; porque has estado resistiéndome hostilmente, a mí que soy firme como roca, la piedra fundacional de la Iglesia. (*Homilías* 17.19)

Pedro, no Pablo, es la verdadera autoridad en lo referente a cómo entender el mensaje de Jesús. Pablo ha corrompido la verdadera fe a partir de su breve visión, visión que evidentemente ha malinterpretado. Pablo es por tanto el enemigo de los apóstoles, no su líder. Se encuentra fuera de la verdadera fe, es un hereje cuyas enseñanzas deben ser prohibidas, no un apóstol al cual seguir.

La literatura pseudo-clementina, especialmente en sus versiones más antiguas, ya que los textos fueron modificados con el tiempo, parece representar cierta forma de ataque ebionita contra el cristianismo paulino y contra los proto-ortodoxos de los siglos II y III que siguieron a Pablo en su rechazo de la ley mosaica. Para estos ebionitas cristianos, la ley había sido entregada por Dios y, de forma contraria a lo que afirmaban Pablo y sus sucesores proto-ortodoxos, continuaba siendo necesaria para la salvación en Cristo.

Ataques gnósticos a la proto-ortodoxia

De toda la literatura polémica producida por quienes se oponían a los proto-ortodoxos, la que mejor conocemos hoy es la elaborada por

los gnósticos. Esto es consecuencia directa del descubrimiento de la biblioteca de Nag Hammadi, que contiene varios tratados que atacan las posturas de los proto-ortodoxos. Antes del descubrimiento sabíamos ya que durante el período habían tenido lugar batallas de este tipo, pero sólo habíamos escuchado las voluminosas arremetidas de Ireneo, Tertuliano, Hipólito y sus sucesores, páginas y páginas de críticas severas destinadas a destruir a sus enemigos gnósticos y a hacer desaparecer sus ideas. Examinaremos estas tácticas proto-ortodoxas más adelante; ahora nos interesa considerar lo que el otro bando tenía que decir.[29]

La polémica gnóstica es de algún modo diferente de lo que uno hubiera podido imaginar. Los gnósticos (al menos aquellos sobre los que más información disponemos) no sostenían que las opiniones de los proto-ortodoxos fueran completamente erróneas, sino que las consideraban superficiales e inadecuadas (de hecho, risiblemente superficiales e inadecuadas). Es decir, los gnósticos no negaban la validez de las afirmaciones doctrinales proto-ortodoxas en sí mismas, sino que las reinterpretaban para otorgarles un sentido que consideraban más espiritual y profundo. Los gnósticos podían confesar los credos proto-ortodoxos, leer las escrituras proto-ortodoxas y aceptar los sacramentos proto-ortodoxos. Sin embargo, interpretaban todo ello de forma diferente, de acuerdo con una mejor y más completa comprensión de su verdadero significado, comprensión de la que disponían gracias a su superior conocimiento (*gnosis*) de la verdad divina. Por tanto, como los mismos heresiólogos proto-ortodoxos lamentaban, los gnósticos no eran un enemigo que estuviera «ahí afuera» en algún lado. Eran un enemigo interno que acudía a los servicios de las iglesias proto-ortodoxas pero creía pertenecer a una élite espiritual, un círculo selecto capaz de entender el significado profundo de unas doctrinas, Escrituras y rituales de los que los proto-ortodoxos sólo captaban su valor aparente.

Entre los ataques gnósticos a la superficialidad de los puntos de vista proto-ortodoxos, ninguno resulta más fascinante que el Apocalipsis copto de Pedro, uno de los textos descubiertos en Nag Hammadi.[30] A diferencia del Apocalipsis proto-ortodoxo de Pedro que hemos estudiado en el primer capítulo de este libro, en el que Jesús ofrece al apóstol una visita guiada del cielo y el infierno, el «apocalipsis» o «revelación» de Nag Hammadi se ocupa de la verdadera naturaleza de Cristo y reprueba la ignorancia de los ingenuos incapaces de reconocerla (los proto-ortodoxos).

El libro comienza con las enseñanzas del «Salvador», quien explica a Pedro que hay muchos falsos maestros «ciegos y sordos» que blasfeman contra la verdad y predican lo que es malvado. A Pedro, sin embargo, le será proporcionado el conocimiento secreto (Apocalipsis de Pedro 73). Jesús prosigue y dice a Pedro que sus oponentes «no tienen percepción». ¿Por qué? Porque «se unirán al nombre de un muerto». En otras palabras, ellos piensan que la *muerte* de Jesús es relevante para la salvación. Ésta, por supuesto, ha sido desde el principio la opinión de los proto-ortodoxos. No obstante, para el autor de este texto, quienes sostienen semejante cosa «blasfemarán de la verdad y proclamarán una doctrina falsa» (74).

De hecho, quienes confiesan su fe en un hombre muerto se aferran a la muerte, no a la vida eterna, inmortal. Estas almas están muertas y fueron creadas para la muerte:

> Pues toda alma no es de la verdad o de la inmortalidad. Cada alma de este eón tiene como destino la muerte, según nuestra opinión, porque es siempre una esclava, pues ha sido creada para servir a sus deseos y la destrucción eterna en la que está y de la que procede. Las almas aman a las criaturas de la materia que han venido con ellas. Pero las almas inmortales no se asemejan a éstas, oh Pedro. Y en tanto en cuanto no ha llegado la hora de la muerte, ocurrirá que el alma inmortal se parecerá a una mortal. (75)

Los gnósticos pueden parecerse a las demás personas que habitan el mundo, pero son diferentes, no se aferran a los objetos materiales o viven según los dictados de sus deseos. Sus almas son inmortales, aunque esto no sea de conocimiento general: «Algunos que no entienden los misterios, hablan de cosas que no entienden. Pero se jactarán de que el misterio de la verdad es sólo de ellos» (76). ¿Quiénes son estos que son incapaces de entender la verdad y que, por tanto, no pueden enseñarla? «Y existen también otros, de aquellos que están fuera de vuestro número, que se llaman a sí mismos obispos, y también diáconos, como si hubieran recibido la autoridad de Dios ... Esta gente son canales vacíos» (79). Como descripción de los líderes de las iglesias cristianas, esto es muy poco elogioso: no son fuentes de sabiduría sino áridos como lechos de río secos.

Ahora bien, ¿en qué consiste este conocimiento que sólo es accesible a las almas inmortales que no tienen la mirada puesta en las cosas

materiales? Se trata del conocimiento sobre la verdadera naturaleza de Cristo mismo y su crucifixión, que de forma equivocada ha sido interpretada (por los proto-ortodoxos) en referencia a la muerte de Cristo por los pecados del mundo. De hecho, el verdadero Cristo no puede ser afectado por el dolor, el sufrimiento y la muerte, sino que se encuentra mucho más allá de todo ello. Lo que fue crucificado no fue el divino Cristo sino su envoltura física.

En una escena especialmente cautivadora, se dice que Pedro contempla la crucifixión y reconoce sentirse confundido por aquello que ve:

> Cuando dijo estas cosas, vi cómo ellos lo agarraban de aquel modo. Y dije: «¿Qué veo, oh Señor? ¿Eres tú a quien agarran? ... ¿Quién es ese que sonríe alegre sobre el árbol? Y ¿hay otro a quien golpean en pies y manos?».

A lo que Jesús responde revelando el verdadero (y sorprendente) significado de la crucifixión:

> El Salvador me dijo: «Aquel al que viste sobre el árbol alegre y sonriente, éste es Jesús, el viviente. Pero este otro, en cuyas manos y pies introducen los clavos, es el carnal, el sustituto, expuesto a la verguenza, el que existió según la semejanza, ¡míralo a él y a mí!». (81)

Es sólo la apariencia física de Cristo la que se somete a la muerte. El Cristo viviente trasciende la muerte y, literalmente, trasciende la cruz. Pues allí está, sobre los maderos, riéndose de quienes creen que pueden herirlo, de quienes piensan que el divino espíritu que lo habita puede sufrir y morir. Contrario a lo que ellos piensan, el espíritu de Cristo está más allá del dolor y la muerte, de la misma forma en que lo están todos aquellos que comprenden quién es él en realidad, aquellos que a su vez comprenden quienes son ellos mismos en realidad: espíritus encarnados en apariencias físicas que en verdad no pueden sufrir o morir. La visión continúa de la siguiente forma:

> Y vi a uno que se acercaba a nosotros que se parecía a aquel que se reía sobre el árbol. Estaba vestido del Espíritu Santo y es el Salvador ... Y me dijo: «Sé fuerte, pues tú eres aquel a quien han sido dados estos misterios, para conocerlos por una revelación, a saber que aquel a quien crucificaron

los demonios y el recipiente de piedra en el que habitan los demonios, el hombre de Elohim [esto es, el Dios de este mundo], el de la cruz que está bajo la Ley. Pero aquel que está cerca de él es el Salvador viviente, el que primero estaba en él, al que apresaron y soltaron, que está de pie, alegre, mirando a aquellos que usaron con él violencia ... Por este motivo, se ríe de su falta de visión, sabiendo que son ciegos de nacimiento. Existe, pues, ciertamente, el que toma sobre sí el sufrimiento, pues el cuerpo es el sustituto. Pero lo que liberaron fue mi cuerpo incorpóreo. (82-83)

El cuerpo es sólo cáscara que pertenece al creador de este mundo (*Elohim*, el término hebreo con que se designa a Dios en el Antiguo Testamento). El verdadero ser se encuentra en su interior y no puede ser dañado por el dolor físico. Aquellos que carecen de este verdadero conocimiento creen que pueden matar a Jesús, pero el Jesús vivo se eleva por encima de ellos y se burla de sus pretensiones. Ahora bien, ¿quién es realmente el objeto de sus risas? Los proto-ortodoxos, aquellos que piensan que la muerte de Jesús es la llave hacia la salvación. Para el autor del Apocalipsis de Pedro, ésta es una idea digna de risa. La salvación no tiene lugar *en* el cuerpo, la salvación se consigue *escapando* del cuerpo. No es el Jesús muerto quien salva sino el Jesús vivo. Los supuestos creyentes que no comprenden esto no han sido beneficiados por la muerte de Jesús sino engañados por ella.

Encontramos un ataque contra los proto-ortodoxos estrechamente relacionado con éste en otro de los tratados hallados en Nag Hammadi, el Segundo Tratado del Gran Set, que al igual que el Apocalipsis copto de Pedro ridiculiza a quienes interpretan de forma literal y superficial la muerte de Jesús:

Mi muerte, en efecto, que creen que sucedió, existió para ellos equivocada y ciegamente. Clavaron a su hombre para la muerte de ellos. Porque sus pensamientos no me vieron, porque eran sordos y ciegos ... Por un lado me han visto y me han castigado, pero fue otro, su padre, el que bebió la hiel y el vinagre no fui yo. Me flagelaban con la caña; otro era el que llevaba la cruz sobre su hombro, éste era Simón. Otro fue al que pusieron la corona de espinas. Yo, sin embargo, me regocijaba en las alturas sobre el dominio total de los arcontes y la semilla de su error, de su gloria vana, y me burlaba de su ignorancia ... Porque cuando bajé ninguno me vio, ya que fui

cambiando mis formas de arriba y transformando mi aspecto en otro aspecto. (Segundo Tratado del Gran Set 55-56)[31]

Esta idea de un Jesús que cambia de apariencia nos recuerda una de las versiones de la crucifixión más perturbadoras propuestas por un maestro gnóstico, versión que no encontramos entre los tratados de Nag Hammadi sino en los escritos hoy perdidos de Basílides, que conocemos a través de Ireneo. El relato del Nuevo Testamento señala que en el camino hacia la crucifixión Simón de Cirene fue obligado a cargar la cruz de Jesús (Marcos 15:21). De acuerdo con Basílides, Jesús usó esta oportunidad para realizar una transformación sobrenatural por la que asumió la apariencia de Simón e hizo que Simón se pareciera a él. Los romanos crucificaron por tanto al hombre equivocado, mientras Jesús se reía de ellos, complacido por su subterfugio (*Contra las herejías* 1.24.4). Simón, podemos suponer, no debió encontrarlo igual de divertido.

Sin embargo, la risa de Jesús no se refiere sólo a los trucos que puede ejecutar. En estos textos su risa está dirigida contra quienes son incapaces de ver, quienes no logran comprender su verdadera naturaleza o el significado de su supuesta muerte en la cruz. Los verdaderos «gnósticos», en cambio, sí entienden: conocen de dónde han venido, cómo fue que llegaron aquí y qué deben hacer para retornar a su lugar de origen. Tras la muerte de su envoltorio mortal, regresarán a su hogar celestial, habiendo hallado la salvación no en su cuerpo o en este mundo sino la salvación en tanto huida de su cuerpo y de este mundo. Cualquiera que no logre comprender la naturaleza de esta salvación, que sólo consiga mirar la superficie de las cosas, el lado material y exterior de la realidad está con razón sujeto al ridículo y a las burlas tanto de Jesús como de aquellos que han recibido su verdad.

Proto-ortodoxos al ataque

En cierto sentido, no obstante, fueron los proto-ortodoxos quienes rieron los últimos. A través de sus ataques los proto-ortodoxos lograron sacar a los gnósticos de sus iglesias, destruir sus Escrituras especiales y aniquilar a sus seguidores. Tan eficaz fue la destrucción que sería sólo hasta épocas recientes que pudimos hacernos una idea clara de cuán

significativos habían sido los gnósticos en el cristianismo de los primeros siglos y de cómo intentaron defenderse. Los testimonios que tenemos de la confrontación son, en su mayor parte, virulentos escritos de los proto-ortodoxos que se oponían a ellos. Sin embargo, esta oposición, llevada a cabo en el ámbito literario, nos proporciona suficiente evidencia como para sospechar que los proto-ortodoxos se enfrentaban contra algo a lo que de verdad temían; y tenemos buenas razones para pensar que esos temores se fundaban en una importante realidad social. No obstante, antes del hallazgo de la biblioteca de Nag Hammadi, estábamos más o menos perdidos en relación con las estrategias que emplearon los gnósticos para responder a sus adversarios.

Por otro lado, las estrategias de los heresiólogos proto-ortodoxos eran demasiado claras. Repetidos una y otra vez a lo largo de la polémica, sus argumentos se convirtieron casi en lugares comunes.

Unidad y diversidad

Parte de la estrategia proto-ortodoxa implicaba subrayar la noción de «unidad» a todos los niveles. Los proto-ortodoxos hicieron énfasis en la unidad de Dios y su creación: hay un único Dios y éste creó el mundo; en la unidad de Dios y Jesús: Jesús es el único hijo del único Dios; en la unidad de Jesús y Cristo: ambos son «uno y el mismo»; en la unidad de la Iglesia: las divisiones son causadas por los herejes, y en la unidad de la verdad: la verdad no es contradictoria y no puede estar en desacuerdo consigo misma.

Además, como antes hemos visto, los pensadores y escritores proto-ortodoxos insistieron en que sus puntos de vista eran los que habían sido transmitidos desde el principio: había por tanto una continuidad en la historia de su creencia, basada en la unidad de Jesús con sus apóstoles y de los apóstoles con sus sucesores, los obispos de las iglesias. Por tanto, dondequiera que hubiera desunión había un problema. Y el problema no era simplemente de naturaleza social, se trataba de algo que iba mucho más lejos, hasta alcanzar la verdad del evangelio. La desunión es signo de división y la división no pertenece a Dios.

Esta forma de entender las cosas sería aplicada desde un primer momento a la cuestión de las «herejías», que fueron acusadas de fomentar la división y no la unidad. Las herejías separaban a Dios de su creación,

al creador de Jesús, a Jesús de Cristo. Dividían la Iglesia y dividían la verdad. Además, el hecho de que los herejes estuvieran divididos entre sí era una prueba evidente de que sus ideas no procedían de Dios. En un momento Ireneo lamenta su propia incapacidad para dar cuenta de todas las sectas que incluye el gnosticismo valentiniano: «Pero como en lo tocante a doctrina y tradición difieren unos de los otros, y dado que los tenidos por más modernos entre ellos emprenden nuevos descubrimientos cada día e inventan cosas que a nadie se le habían ocurrido, es difícil describir todas sus opiniones» (*Contra las herejías* 1.21.5).[32]

Pero la cuestión no era sólo que resultara complicado describir todas las opiniones de los gnósticos valentinianos, sino que su diversidad era considerada por Ireneo una prueba de que todo su sistema no contenía otra cosa que mentiras: «Los padres de esta fábula discrepan entre sí, como si fueran inspirados por diferentes espíritus de error. De esta manera será posible comprender perfectamente, incluso antes de la demostración, tanto la firme verdad predicada por la Iglesia como el embuste fabricado por aquéllos» (*Contra las herejías* 1.9.5). O como de forma algo más sucinta afirma Tertuliano: «Donde se encuentre diversidad de doctrina, debe considerarse que existe tanto corrupción de las Escrituras como de la exposición» (*Prescripción* 38).[33]

Sentido y sinsentido

Sin embargo, no fueron sólo las contradicciones internas de los herejes las que fueron atacadas; también lo fueron las contradicciones entre sus posturas y lo que los proto-ortodoxos consideraban el buen sentido y la lógica. Muchas de estas contradicciones están relacionadas con los mitos en los que se sustentan las ideas de los diferentes grupos gnósticos. No obstante, antes de comentar algunas de las objeciones proto-ortodoxas al respecto, me parece importante señalar que algunos estudiosos han puesto en duda el que los cristianos gnósticos entendieran sus mitos como descripciones literales del pasado, de manera similar, digamos, a cómo los fundamentalistas cristianos de nuestros días leen los primeros capítulos del Génesis. En el mundo moderno, la mayoría de las iglesias cristianas *no fundamentalistas* están de acuerdo en que el Génesis contiene relatos míticos y legendarios; por tanto, para pertenecer a estas comunidades no es necesario creer en la existencia de Adán y Eva como

personajes históricos o en que la creación fue, literalmente, cuestión de seis días. Todo parece indicar que los cristianos gnósticos se acercaban de manera parecida a sus propios mitos. Sin embargo, los heresiólogos proto-ortodoxos interpretaron esos mitos de forma literal como si se tratara de una serie de afirmaciones respecto al pasado y luego procedieron a mostrar lo ridículos que eran. Éste podría ser uno de esos casos en los que un argumento está completamente fuera de lugar pero, en términos retóricos, resulta bastante convincente para una audiencia exterior.

Limitarse simplemente a contar de manera detallada un mito gnóstico detrás de otro puede conseguir hacerlos parecer absurdos, e Ireneo y sus seguidores parecen haber sido conscientes de ello. ¿Qué posibilidad había de que descripciones de la creación tan enrevesadas y complejas *pudieran* tener razón? Además, como acabamos de señalar, considerados como series de proposiciones sobre hechos ocurridos en el pasado, no hay forma de reconciliar un mito con otro. Sin embargo, los heresiólogos no se contentaron con recontar durante páginas y páginas los detalles de los distintos mitos, sino que, una vez terminada esta tarea, pasaron a analizar los mitos por separado para demostrar que no podían ser ciertos. Por ejemplo, al exponer la teogonía del gnosticismo valentiniano, que explica cómo llegó a existir el reino divino, Ireneo anota que, en uno de los mitos más importantes, entre el primer grupo de eones que surgieron del único Dios verdadero se encontraban Silencio (Sige) y Palabra (Logos), algo absurdo dado que una vez existe la palabra ya no puede haber silencio (*Contra las herejías* 2.12.5). Tomemos un segundo ejemplo de los muchos que nos proporciona este autor: en el relato de cómo tuvo lugar el desastre cósmico que condujo a la creación del mundo, el duodécimo eón, Sofía (Sabiduría), frustrado por su ignorancia, intenta comprender al Padre de Todo, y en su esfuerzo excede sus propias posibilidades y cae. Según Ireneo, esto carece por completo de sentido, puesto que la Sabiduría, por su propia naturaleza, no puede ser ignorante (*Contra las herejías* 2.18.1).[34]

Con todo, algunas de las objeciones proto-ortodoxas a la lógica de los sistemas heréticos no implicaban detalles tan menores y se esforzaban por llegar al centro de la cuestión. Los cinco volúmenes que componen el ataque de Tertuliano contra Marción, por ejemplo, se inician planteando directamente la pregunta de si es lógicamente posible la existencia de dos dioses. Tertuliano declara el principio que defenderá:

«Dios no es si no es uno» (*Contra Marción* 3). La idea de Tertuliano es que para que cualquier discusión teológica sea posible, es necesario llegar a un acuerdo sobre la definición de «Dios». Además, señala, todo el que posee conciencia será capaz de reconocer que esa definición es: «Dios es el ser supremo que existe por toda la eternidad, no engendrado, no creado, sin principio y sin fin». Pero una vez se acepta esta definición (y Tertuliano da por hecho que, por supuesto, todos la aceptarán, puesto que de lo contrario no se trataría de personas con «conciencia»), surge una dificultad insuperable para hablar de más de un Dios. Es imposible tener *dos* seres que sean «supremos» porque si existen dos, ninguno es supremo. Y si uno de ellos es más grande que el otro, entonces ese otro no puede ser Dios, puesto que no es supremo. Tertuliano continúa argumentando que no es posible sostener que cada uno de estos dioses es supremo en su propio ámbito (por ejemplo, uno sería supremo en bondad y el otro en justicia), porque ello implicaría que en el orden general de las cosas cada dios sería sólo parcialmente supremo; pero Dios, para ser Dios, debe ser supremo de forma absoluta.

La incapacidad de sus adversarios heréticos para actuar con lógica o su rechazo de ésta lleva en ocasiones a los heresiólogos proto-ortodoxos al sarcasmo y la burla. Desde este punto de vista, los apuntes de Tertuliano, en particular, constituyen una lectura entretenida. Los dos dioses de Marción, advierte, son resultado de su visión doble: «a quienes padecen enfermedades de la visión incluso una lámpara les parece ser muchas» (*Contra Marción* 1.2). La realidad física desmiente las ideas del entonces fallecido Marción sobre el ser salvados del dios creador: «¿En qué sentido crees que has sido liberado de su reino si sus moscas todavía están revoloteando por tu cara?» (1.24). El Cristo fantasma propuesto por Marción es como su propia inteligencia fantasma: «Os aseguro que os resultará más fácil hallar a un hombre nacido sin corazón o a uno nacido sin cerebro, como el mismo Marción, que encontrar a un hombre nacido sin cuerpo, como su Cristo» (4.1).

Verdad y error

Un argumento en cierto sentido de más peso lo encontramos en la afirmación proto-ortodoxa de que la verdad siempre precede al error. Se trata de una idea que aparece expuesta de distintas maneras. A nivel

más básico, los heresiólogos señalaron que los puntos de vista característicos de cada herejía eran creación de sus fundadores: por ejemplo, Marción, el fundador de los marcionistas, Valentín, el fundador de los valentinianos, y, al menos para Tertuliano, Ebion, el fundador de los ebionitas. Sin embargo, si estos maestros habían sido los primeros en exponer la manera apropiada de entender la verdad de los evangelios, ¿en qué habían creído todos los cristianos que los precedieron? ¿Estaban simplemente *equivocados*? Nada de esto tenía sentido para los proto-ortodoxos, para quienes «la verdad precede a la copia, la apariencia viene después de la realidad» (Tertuliano, *Prescripción* 29).

Otra de las formas en que el argumento fue utilizado implica una cierta teoría de la «contaminación», que encontramos repetidas veces en las obras de los autores proto-ortodoxos. Para ellos, la verdad original del mensaje cristiano fue corrompida por elementos extraños, que se agregaron a ella para alterarla, en ocasiones, hasta hacerla irreconocible. En particular, estos escritores detestaban a los herejes que acudían a la filosofía griega para explicar la verdadera fe. Tertuliano, en particular, se sentía bastante irritado al respecto:

> De hecho, la filosofía fomenta las herejías mismas. Es de esta fuente de donde emanan los eones [gnósticos], y no sé qué formas infinitas y la trinidad del hombre [esto es, la triple división de los seres humanos en carne, alma y espíritu, que correspondería a quienes son animales, «físicos» y espirituales] en el sistema de Valentín, quien siguió en esto a la escuela de Platón. De aquella misma fuente procede el mejor dios de Marción, con toda su tranquilidad, inspirado en los estoicos. (*Prescripción* 7)

Tertuliano rechaza por completo que se inyecte filosofía en la verdad del evangelio; lo que resume en su famoso cuestionamiento: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué acuerdo hay entre la Academia y la Iglesia? ¿Cuál entre los herejes y los cristianos?» (*Prescripción* 7).

También Ireneo considera reprensible el uso de nociones filosóficas, y compara a quienes toman «las cosas que han sido dichas por todos aquellos ignorantes de Dios a los que se califica de filósofos» con quienes «cosen un vistoso atuendo a partir de un montón de harapos miserables» con lo que «se proveen de una capa que en realidad no es suya» y que en realidad es «vieja e inútil». Si la filosofía puede revelar la ver-

dad acerca de Dios, pregunta Ireneo, ¿qué sentido tenía enviar a Cristo al mundo? (*Contra las herejías* 2.14.6-7).

Con todo, nadie se opuso con más energía al aspecto «filosófico» de la herejía que Hipólito de Roma, que dedica por completo los diez volúmenes de su *Refutación de todas las herejías* a mostrar que la herejía tiene su origen en las tradiciones filosóficas griegas. De hecho, los primeros cuatro libros de su obra discuten las ideas de los filósofos griegos en sus propios términos, mientras los seis restantes buscan demostrar cómo todas las herejías conocidas toman de éstos sus principales ideas. Muchos lectores han considerado que esto, en realidad, resulta un tanto excesivo, especialmente si tenemos en cuenta que Hipólito (para continuar con la metáfora de corte y confección propuesta por Ireneo) ha adaptado a su medida varias herejías para ajustarlas a sus supuestos modelos filosóficos.

Los heresiólogos proto-ortodoxos utilizaron además otro elemento de la teoría de la contaminación: la idea de que, con el tiempo, un hereje corrompe la ya corrupta obra de su predecesor, por lo que en los círculos heréticos las variaciones se vuelven incontroladas y la verdad se convierte cada vez en algo más y más lejano. Esta progresiva perversión de la verdad explica porque los heresiólogos están tan comprometidos con la genealogía de las herejías. Para Ireneo y sus sucesores, Simón Mago es el padre de todos los herejes,[35] a Simón le sucedió Menandro, a quien siguieron Satornilo y Basílides, y así sucesivamente (véase Ireneo, *Contra las herejías* 1.23 y ss.). De acuerdo con este punto de vista, los herejes son tan creativos que ninguno se siente del todo contento limitándose a asumir el falso sistema de su maestro sino que cada uno necesita corromper aún más la verdad según los dictados de su propia imaginación. Por ello las herejías empiezan a surgir de forma inesperada y a reproducirse y combinarse sin control alguno, una hidra de la que brotan nuevas cabezas con mayor rapidez de la que pueden cortársele.

Los heresiólogos parecen haberse sentido desconcertados ante esta multiplicidad de concepciones heréticas. Por otro lado, sin embargo, eran ellos quienes podían sentirse tranquilos, seguros de que estaban de parte de la verdad que había sido entregada a los santos de una vez y para siempre, la ortodoxia enseñada por Jesús a sus discípulos y transmitida inalterada y sin mancha desde su época.

La sucesión apostólica

Como hemos visto ya en varias ocasiones, el reivindicar una relación apostólica con la verdad desempeñó un importante papel en los debates sobre la herejía. Los proto-ortodoxos disponían de diversas estrategias para conectar sus ideas con las de los apóstoles. El argumento fundamental era el de la «sucesión apostólica», cuya temprana afirmación ya hemos estudiado al examinar la Carta Primera de Clemente a los Corintios. En ella, la iglesia romana instaba a los cristianos de Corinto a restituir en su cargo a los presbíteros depuestos porque los líderes de las iglesias (entre los que se encontraban esos presbíteros) habían sido cuidadosamente elegidos por los apóstoles, quienes habían sido escogidos por Cristo, que había sido enviado por Dios. Oponerse a los líderes de las iglesias era, por tanto, oponerse a la voluntad de Dios (1 Clemente 42-44).

En manos de Tertuliano, la noción de la sucesión apostólica se desarrolló en un sentido ligeramente diferente, de manera que no sólo se refiriera a la autoridad de los cargos eclesiásticos sino también a la autoridad de las *enseñanzas* de la Iglesia. Según Tertuliano, tras la resurrección, Cristo ordenó a los apóstoles predicar su evangelio a todas las naciones, lo que ellos hicieron al establecer iglesias a lo largo y ancho del mundo basándose en la predicación de un mismo evangelio en cada una. Estas iglesias fundadas por los apóstoles enviaron luego misioneros para que fundaran a su vez nuevas iglesias. «Por tanto, las iglesias, aunque tantas y tan grandiosas, son en realidad la única y primitiva Iglesia fundada por los apóstoles, de la que todas surgieron. En este sentido, todas son primitivas y todas son apostólicas» (*Prescripción* 20). De ahí la conclusión de Tertuliano:

> De esto, por tanto, derivamos nuestra regla. Puesto que el Señor Jesucristo envió a los apóstoles a predicar, nuestra regla es que ningún otro sea recibido como predicador más que los que Cristo designó... Siendo así las cosas, resulta igualmente evidente que toda doctrina que coincida con la de las iglesias apostólicas ... debe ser considerada verdadera, como conteniendo lo que estas iglesias recibieron de los apóstoles, los apóstoles de Cristo, Cristo de Dios. (*Prescripción* 21)

Tertuliano prosigue para identificar las iglesias que pueden remontar su linaje hasta los apóstoles; un hecho bastante revelador, aunque quizá sorprendente, es que sólo mencione dos: Esmirna (cuyo obispo Policarpo fue nombrado por el apóstol Pablo) y Roma (cuyo obispo Clemente fue nombrado por Pedro). Con todo, Tertuliano desafía a los «herejes» a nombrar *cualquiera* de sus iglesias de la que pueda decirse lo mismo y parece sentirse bastante seguro de que ninguno estará en condiciones de aceptar el reto (cap. 32).

Éste puede parecer un argumento eficaz. Sin embargo, es importante advertir que, además de los proto-ortodoxos, también había *otros* grupos que podían reivindicar que sus enseñanzas descendían directamente de los apóstoles. Sabemos por Clemente de Alejandría, por ejemplo, que Valentín fue discípulo de Teudas, quién supuestamente había sido seguidor de Pablo; y Basílides estudió con Glaucías, de quien se afirma que fue discípulo de Pedro (*Stromata* 7.17.106). No obstante, la mayor parte de estos vínculos fue simplemente descartada por los proto-ortodoxos.

La regla de la fe y los credos

El que los proto-ortodoxos se atribuyeran ser los representantes de las auténticas enseñanzas de los apóstoles condujo finalmente a la proclamación de un conjunto de afirmaciones doctrinales que, para ellos, expresaban la verdadera naturaleza de la religión. Hacia el siglo II, antes de que existieran credos universales pronunciados por todos los cristianos en todo lugar, este cuerpo de creencias recibió el nombre de *regula fidei*, «la regla de la fe». La regla incluía las creencias básicas y fundamentales que, de acuerdo con los proto-ortodoxos, todos los cristianos debían suscribir, dado que éstas habían sido enseñadas por los apóstoles mismos. Hay varios autores proto-ortodoxos que expusieron la *regula fidei*, entre ellos Ireneo y Tertuliano, y ésta nunca alcanzó en realidad una forma definitiva. Sin embargo, en cada caso, la regla estaba claramente dirigida a quienes se oponían a uno u otro de los aspectos en ella contemplados. Algo que típicamente recogían las diversas formulaciones de la regla era la creencia en un único Dios, que había creado el mundo a partir de la nada; la creencia en su Hijo, Jesucristo, nacido de la virgen María, cuya venida habían predicho los profetas; la creencia

en sus milagros, muerte, resurrección y ascensión al cielo; y la creencia en el Espíritu Santo, que estará en la tierra hasta el último día, cuando habrá un juicio final en el que los justos serán recompensados y los injustos serán condenados al tormento eterno (véase, por ejemplo, Tertuliano, *Prescripción* 13).

Con el tiempo, además de la *regula fidei*, se desarrollaron credos que, en un primer momento, es probable que fueran concebidos como fórmulas para ser recitadas durante el bautismo por conversos que habían seguido un programa de educación cristiana (catequesis). Es posible que los credos hayan empezado siendo series de preguntas y respuestas divididas en tres partes, en conformidad con la triple inmersión en el agua sugerida por Mateo 28:19: «Id, pues, y haced discípulos a todas las naciones bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Los credos se volvieron así tripartitos, una forma de subrayar las doctrinas correctas a propósito del Padre, del Hijo y del Espíritu. Y como ocurría con la *regula fidei*, estaban dirigidos contra las inadecuadas doctrinas adoptadas por otros grupos cristianos.

Finalmente, hacia el siglo IV, los credos que hoy conocen todos los cristianos existían ya en forma rudimentaria, en especial el Credo de los Apóstoles y el Credo Niceno. Ahora bien, es muy importante subrayar que estos credos fueron formulados contra ideas heréticas específicas. Tomemos, por ejemplo, el inicio del Credo Niceno: «Creo en un solo Dios Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible. Creo en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios». Estas palabras no sólo están llenas de significado, sino que a lo largo de la historia del pensamiento cristiano han suscitado profundas reflexiones teológicas. No obstante, también debemos reconocer que representan una reacción contra las doctrinas de grupos cristianos que no estaban de acuerdo con ellas, grupos que, por ejemplo, creían en la existencia de más de un Dios, o para los cuales el Dios verdadero no era el creador, grupos que pensaban que Jesús no era hijo del creador o que Jesucristo no era un solo ser sino dos. En especial, vale la pena señalar que, como consecuencia del contexto en el que fueron formuladas, muchas de las ideas incluidas en estos credos son profundamente paradójicas. ¿Es Cristo Dios u Hombre? Es ambas cosas a la vez. Y si es ambas cosas, ¿se trata de dos personas? No, es «un solo» Señor Jesucristo. Pero si Cristo es Dios y su Padre es Dios, ¿hay entonces dos Dioses? No, «creemos en *un solo* Dios».

El porqué de estas paradojas debería resultar claro a la luz de lo expuesto hasta este punto. Los cristianos proto-ortodoxos se vieron obligados a luchar al mismo tiempo contra adopcionistas, por un lado, y docetas, por otro, o bien contra Marción y contra los diversos grupos gnósticos. Cuando alguien afirma en oposición a los adopcionistas que Jesús es divino, surge el problema de que esto puede parecer doceta; y para no parecerlo es necesario afirmar también que Jesús es humano, lo que a su vez parecería refrendar las ideas adopcionistas. La única solución, por tanto, es afirmar ambas ideas a la vez: Jesús es divino y Jesús es humano. E igualmente necesario es negar las posibles implicaciones heréticas de ambas afirmaciones: Jesús es divino, pero eso no significa que no sea también humano; Jesús es humano, pero eso no significa que no sea también divino. Así, en conclusión, Jesús es divino y humano al mismo tiempo.

Esto explica las paradójicas afirmaciones proto-ortodoxas incluidas en los credos sobre un Dios que es creador de todas las cosas, pero no del mal y el sufrimiento presentes en su creación; sobre Jesús que es completamente humano y completamente divino y no mitad de lo uno y mitad de lo otro sino ambas cosas a la vez, lo que no obstante no es ser dos sino ser uno; sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu como tres personas distintas pero un solo Dios verdadero.

La interpretación de las Escrituras

Un aspecto muy significativo de la polémica proto-ortodoxa contra las distintas herejías es que ésta no sólo hacía énfasis en las doctrinas que debían ser sostenidas sino en la interpretación de los textos sagrados en que esas doctrinas se basaban. Es indudable que había desacuerdos sobre qué libros debían ser aceptados como sagrados (asunto del que nos ocuparemos en otro capítulo), pero la discusión también implicaba cómo debían interpretarse los textos que habían sido reconocidos como sagrados. Ésta había sido una cuestión de primer orden desde los comienzos mismos del cristianismo, dado que tanto Jesús como sus seguidores, entre ellos Pablo, citaban e interpretaban constantemente las Escrituras durante su predicación.

En el mundo antiguo no había más unanimidad sobre cómo interpretar un texto de la que existe hoy. De hecho, si el significado de los

textos fuera evidente, no tendríamos necesidad de comentaristas, expertos legales o críticos literarios, y tampoco de teorías de la interpretación. Todos podríamos limitarnos a leer y entender. La gente puede *pensar* que hay una forma clara de leer un texto, pero reúna a una docena de personas en una habitación con un texto de la Escrituras, Shakespeare o la Constitución y comprobará cuántas interpretaciones son capaces de producir.

La situación no era diferente en la antiguedad. En las controversias alrededor de la herejía y la ortodoxia, quienes estaban involucrados comprendieron desde muy temprano que poseer un texto sagrado no es lo mismo que interpretarlo y que para conseguir cierta unanimidad respecto a su contenido era necesario plantear ciertas constricciones textuales impuestas desde fuera (reglas de lectura, prácticas de interpretación aceptadas, modos de legitimación acordados y similares). El asunto se hizo cada vez más importante a medida que diferentes maestros con diferentes convicciones teológicas interpretaban los mismos textos de distintas maneras y recurrían a ellos para apoyar y defender sus puntos de vista.

Marción, para poner un ejemplo destacado, insistía en una interpretación literal del Antiguo Testamento, lo que lo llevaba a concluir que el Dios de las Escrituras judías era inferior al Dios verdadero. El Dios del Antiguo Testamento, señalaba Marción, no sabía dónde podía encontrar a Adán en el jardín del Edén; fue disuadido durante un tiempo de destruir Sodoma y Gomorra; ordenó asesinar a todos los hombres, mujeres y niños inocentes que vivían en Jericó, y prometió un severo castigo para todo aquel que incumpliera su ley. En otras palabras, sólo con leer literalmente las Escrituras encontramos que el Dios judío era en ocasiones ignorante, en ocasiones indeciso, propenso a la cólera y vengativo. Para Marción, esto no suena muy parecido al Dios de Jesús, y él podía respaldar su argumento apelando simplemente al significado aparente del texto.

Sin embargo, Tertuliano, el adversario proto-ortodoxo de Marción, subrayó que los pasajes del Antiguo Testamento en los que se habla de la ignorancia o las emociones de Dios no debían ser entendidos de forma literal sino en sentido figurado. Dado que Dios no podía ser *realmente* ignorante o indeciso o mezquino, estos pasajes habían de ser interpretados a la luz de un conocimiento completo de lo que Dios es en verdad. De hecho, Tertuliano lee un gran número de pasajes de este tipo

en sentido figurado para ilustrar su propia manera de entender a Dios y a Cristo. Para poner sólo un ejemplo: hay un importante pasaje en Levítico 16 que describe dos machos cabríos presentados por los sacerdotes judíos el Día de la Expiación; de acuerdo con el texto del Antiguo Testamento, uno de los animales debe ser llevado al desierto y el otro ofrecido en sacrificio. Para Tertuliano, los dos machos cabríos se refieren a los dos advenimientos (es decir, las dos apariciones en la tierra) de Cristo, que en su primera venida fue tratado como maldito (expulsado al desierto) y que la próxima vez (en su «segunda venida») proporcionará la salvación a quienes forman parte de su templo espiritual (*Contra Marción* 3.7).

O considérese la interpretación que propone Ireneo de los alimentos «puros e impuros» de acuerdo con la Ley de Moisés. A los hijos de Israel se les autoriza a comer animales que tengan la pezuña partida, hendida en dos mitades y que sean rumiantes, pero no animales que no tengan la pezuña partida o animales que no sean rumiantes (Levítico 11:2-7; Deuteronomio 14:3-8; etc.). ¿Qué significa esto? Para Ireneo pasajes como éstos se refieren a los tipos de personas con los que los cristianos pueden relacionarse. Los animales de pezuña partida son puros porque representan a quienes se dirigen con firmeza hacia Dios y su Hijo a través de la fe (Dios + Hijo = pezuña partida). Los animales que son rumiantes pero no tienen la pezuña partida son impuros y representan a los judíos, que aunque tiene las palabras de la Escritura en sus bocas no avanzan con paso seguro hacia el verdadero conocimiento de Dios (*Contra las herejías* 5.8.4).

Al preferir interpretar de manera figurativa determinados pasajes, Tertuliano e Ireneo seguían el precedente sentado por sus predecesores proto-ortodoxos: recuérdese el amplio uso de interpretaciones figurativas en la Carta de Bernabé en su ataque al seguimiento literal de las leyes por parte de los judíos.

No obstante, en otras ocasiones, los escritores proto-ortodoxos defendieron con vehemencia una interpretación literal de los textos para oponerse a las interpretaciones figurativas de las Escrituras propuestas por ciertos gnósticos. Ireneo, en particular, rechazaba las modalidades de interpretación figurativa empleadas por los gnósticos para defender sus puntos de vista, y nos proporciona varios ejemplos específicos. Así, los gnósticos que creían en la existencia de treinta eones apelaban a la

afirmación del Evangelio de Lucas de que Jesús inició su ministerio a la edad de treinta años, por un lado, y a la parábola de los trabajadores de la viña, en la que el propietario contrata trabajadores a la hora primera, tercia, sexta, nona y undécima (lo que suma treinta). Los gnósticos sostenían además que los treinta eones estaban divididos en tres grupos, el último de los cuales se componía de doce eones, siendo el duodécimo Sofía, el eón cuya caída del reino divino conduciría a la creación del universo. La idea de Sofía, aseguraban, resultaba evidente en la aparición de Jesús en el Templo a la edad de doce años para confrontar a los maestros de la ley (demostrando allí su «sabiduría») y en el hecho de que Judas Iscariote, el duodécimo discípulo, caiga para convertirse en traidor (véase *Contra las herejías* 2.20-26).

Ireneo considera absurdas estas interpretaciones. Desde su punto de vista, los gnósticos se limitan a hacer que los textos digan los que ellos desean hacerles decir e ignoran las enseñanzas claras y evidentes presentes en ellos, enseñanzas que para Ireneo incluyen la idea de que sólo hay un Dios, la de que éste es el buen creador de una buena creación, mancillada no por la caída de un eón divino sino por el pecado de un ser humano. En una comparación algo ruda pero eficaz, Ireneo relaciona el caprichoso uso de las Sagradas Escrituras por parte de los gnósticos con alguien que ante un hermoso mosaico que representa a un rey decide desarmarlo para construir, con las mismas piedras, la imagen de un perro, y luego proclama que esta imagen era la verdadera intención del artista (*Contra las herejías* 1.8).

Para los observadores modernos de estos antiguos debates puede parecer problemático que los proto-ortodoxos insistan en la interpretación literal de los textos al mismo tiempo que recurren a la interpretación figurativa cuando ésta se adapta a sus propósitos. No obstante, quizá sea justo reconocer que para estos autores las interpretaciones *literales* eran primordiales y que las interpretaciones figurativas sólo eran empleadas para apoyar ideas sustentadas primero en lecturas literales. Esto es válido incluso para el más famoso alegorista proto-ortodoxo, Orígenes de Alejandría, quien tenía una particular predilección por las interpretaciones figurativas, ricas y profundas de las Escrituras, pero insistía en que este método de lectura sólo podía aplicarse cuando el significado literal del texto parecía irremediablemente contradictorio o absurdo (Orígenes, *De los primeros principios* 4).

En cualquier caso, fuera o no convincente para los gnósticos, la insistencia en la primacía de la interpretación literal era un argumento que otros participantes en estos debates, y en especial quienes simpatizaban con los proto-ortodoxos, consideraban que poseía la fuerza de una prueba. Para estos, las Escrituras debían ser interpretadas de acuerdo con métodos de lectura literal, es decir, dejando que las palabras signifiquen lo que normalmente significan y siguiendo las normas generalmente aceptadas de construcción gramatical. Cuando las palabras son leídas de esta manera, éstas expresan el significado que su autor puso en ellas. Y dado que se creía que estos autores eran todos apóstoles, este tipo de práctica exegética, se pensaba, podía revelar las enseñanzas impartidas de una vez y para siempre para todas las iglesias que formaban parte de la tradición ortodoxa de Jesús.

Acusaciones de actividades reprobables

De todas las armas que componían el arsenal literario proto-ortodoxo, una en particular era especialmente corrosiva. Los herejes, se nos dice una y otra vez, no sólo corrompen la verdad y las Escrituras, sino que además corrompen a otras personas y son en sí mismos corruptos. Los heresiólogos insisten en que sus adversarios son moralmente censurables y sexualmente perversos. Y sus asquerosas prácticas representan una amenaza para la Iglesia, dado que los herejes involucran en ellas a los inocentes para deshonrarlos y corromperlos.

La afirmación de Eusebio, antes mencionada, de que Simón Mago y sus seguidores estaban envueltos en actividades «más infames que el más vil de los crímenes conocidos» es típica de estas acusaciones. Ireneo, por ejemplo, asegura que los seguidores gnósticos de Valentín enseñan a aquellos que poseen la semilla divina (es decir, los gnósticos que albergan en su interior la chispa de lo divino) a entregar su espíritu a los asuntos espirituales y su carne a los asuntos carnales, con lo que copular de forma indiscriminada no sólo es algo permitido sino *deseable* para quienes son realmente espirituales (*Contra las herejías* 1.6.3-4); que los carpocratianos (a quienes encontramos al considerar el Evangelio Secreto de Marcos)[36] practican el sexo sin ningún tipo de límites y que su teología los invita a violar cualquier ley moral y norma ética concebible para evitar reencarnarse una y otra vez (dado que para alcanzar

la salvación es necesario haberlo experimentado todo; 1.25.4), y que el hereje Marcos seduce a las mujeres animándolas a profetizar para luego convertirlas en juguete de sus lascivas manos (1.13.3).

Al pronunciar semejantes acusaciones, Ireneo parece estar aplicando técnicas para la persecución de la herejía que podrían remontarse incluso a los escritos del Nuevo Testamento. Considérese, por ejemplo, la breve Epístola de Judas, en la que se combate a los cristianos desviados (en ningún momento se nos informa de lo que estas personas realmente pensaban o enseñaban, sólo se nos dice que eran condenables) afirmando que son libertinos (v. 4), que se complacen en actos de lujuria antinatural (v. 7), que corrompen la carne (v. 8), que participan en banquetes desvergonzadamente (v. 12) y que viven según pasiones impías (v. 18). Como ha señalado un estudioso, resulta difícil imaginar que semejante pandilla se haya introducido en la congregación sin ser advertida (v. 4), con lo que el autor de la carta parece estar simplemente recurriendo a una retórica tradicional para atacar a sus anónimos oponentes.[37]

Detrás de tales calumnias subyace la idea de que quienes se encuentran del lado de Dios llevan una vida recta y poseen una moral elevada, incapaces de participar en cualquier actividad deshonrosa para ellos o para otros. Los adalides de la causa proto-ortodoxa son los mártires, dispuestos a soportar las torturas de la carne antes de realizar cualquier acción que pueda violar las sagradas leyes de Dios. Los mártires ofrecen un increíble contraste con los réprobos que se encuentran entre los herejes y, especialmente, entre los gnósticos, que se llevan la peor parte de la polémica (lo que probablemente era muy injusto dado el estilo de vida ascético que, como hemos señalado, parecen haber defendido en la vida real).

Las acusaciones de inmoralidad continuaron mientras hubo polemistas ortodoxos dispuestos a formularlas. Y hoy podemos contemplar sus secuelas entre aquellos grupos cristianos más dispuestos a acusar a otros de herejía, un contexto en el que con frecuencia se sostiene que las falsas enseñanzas se corresponden con vidas promiscuas.

Probablemente el caso más escandaloso de acusaciones de este tipo en el mundo antiguo del que tenemos noticia tuvo lugar a finales del siglo IV en los escritos de Epifanio, durante su discusión de un grupo gnóstico al que se refiere (entre otras cosas) como los fibionitas. Se trata de un relato intrigante en no poca medida por el hecho de que Epifa-

nio asegura haber conocido a miembros del grupo y haber leído sus escritos. En el libro 26 de su *Panarion* (botiquín), Epifanio resume las creencias de este grupo y, con sorprendente detalle, describe sus prácticas orgiásticas y caníbales. Los espeluznantes detalles han hecho que los estudiosos cuestionen la autenticidad del relato y quizá sea conveniente que examinemos la polémica de forma detenida, ya que constituye un ejemplo extremo de la tendencia de los ortodoxos a calumniar a sus adversarios y desfigurar el carácter de los que consideraban herejes.

Epifanio sostiene que los fibionitas se complacían celebrando suntuosos banquetes que empezaban con un saludo especial: los hombres estrechaban las manos de las mujeres y, al hacerlo, se hacían también, en secreto, cosquillas o caricias por debajo de las palmas (*Panarion* 26.4.2). La ambigüedad de su descripción de este ritual inicial puede ser deliberada, y éste ha sido interpretado bien sea como un gesto erótico o como un código destinado a alertar a los miembros del grupo de la presencia de extraños. Con todo, el banquete no constituía el objetivo real de la reunión y era sólo después de que todos los asistentes habían saciado su apetito de comida y bebida que la verdadera fiesta comenzaba. Los asistentes que estaban casados se separaban entonces de sus cónyuges para participar junto a otro miembro de la comunidad en una liturgia de relaciones sexuales (26.4.4). La unión, no obstante, no llegaba a ser consumada, ya que el hombre debía retirarse antes del clímax. La pareja recogía entonces el semen en sus manos y lo ingerían juntos al tiempo que proclamaban: «Éste el cuerpo de Cristo». Cuando era posible, la pareja también recogía y consumía la sangre menstrual de la mujer, diciendo al tiempo: «Ésta es la sangre de Cristo» (26.4.5-8). Si por alguna razón una mujer quedaba embarazada, se dejaba que el feto se desarrollara hasta que pudiera inducirse manualmente un aborto. Entonces, según afirma Epifanio, el cuerpo de la criatura era desmembrado y cubierto de miel y especias para luego ser devorado por toda la comunidad en una especie de cena eucarística especial (26.5.4-6).

Los líderes del grupo, que habían alcanzado ya la perfección, no necesitaban de las mujeres en estas ocasiones festivas, en las que se dedicaban a mantener relaciones homosexuales entre sí (26.11.8). Además, Epifanio nos informa de que los miembros del grupo practicaban también una masturbación sagrada, lo que les permitía consumir el cuerpo de Cristo en la privacidad de sus respectivas habitaciones (26.11.1). Se-

gún se dice, esta práctica era justificada mediante el recurso a las Escrituras: «Trabaja con tus propias manos, que puedes tener algo que dar también a quienes pasan necesidades» (cf. Efesios 4:28).

Del relato de Epifanio resulta claro que estos comportamientos no estaban desligados de la forma en que los fibionitas entendían el cosmos y de la manera en que creían que lograrían ser liberados. Se dice que suscribían la noción, presente también en otros grupos gnósticos, de que este mundo se encontraba separado del reino divino por 365 cielos, cada uno gobernado por su propio arconte. Ahora bien, así como que el redentor que trajo el conocimiento secreto de la salvación tuvo que descender a través de esos 365 cielos para luego ascender por ellos, el redimido debía pasar por todos los arcontes dos veces. El viaje es prefigurado aquí en la tierra por una suerte de empatía, en tanto que el hombre, durante el transcurso de la liturgia sexual, pronunciaba el nombre secreto de uno de los arcontes, con lo que conseguía una especie de identificación con él que le permitía atravesar de forma segura su reino. Dado que cada arconte debía ser pasado dos veces, se apresura a señalar Epifanio, cada hombre fibionita necesitaba seducir en setecientas treinta ocasiones a alguna devota.

Las relaciones entre la teología fibionita y las supuestas prácticas litúrgicas del grupo no se reducían a la idea del ascenso a través de los reinos celestiales. Como el mismo Epifanio sugiere, estaban igualmente relacionadas con la idea básica de los gnósticos de que la semilla divina había sido implantada en los humanos y necesitaba ser liberada de este mundo material. El objetivo de la existencia humana era retornar al reino divino, un retorno que sólo era posible mediante la reunificación de las semillas divinas que actualmente se encontraban dispersas por el mundo. Dado que la semilla se transmitía a través de los fluidos corporales, esto es, el semen del hombre y la sangre de la mujer, éstos debían ser recogidos y consumidos con miras a conseguir la necesaria reunificación. Sin embargo, cuando la semilla era dejada en el interior de la mujer, ésta se desarrollaba hasta convertirse en otro ser humano, lo que significaba una nueva partícula de lo divino atrapada en este mundo material. En este orden de ideas, la procreación aparece como algo contrario al objetivo de la existencia, que conduce sólo a la esclavitud y el cautiverio, mientras que la ingestión ritual de semen, menstruo y fetos constituye el camino hacia la liberación.

¿Es posible que este relato de lujuria desenfrenada y canibalismo ritual sea verdadero? Por regla general, la mayoría de los ataques de Epifanio contra los herejes deben ser considerados con una saludable dosis de escepticismo. Se trata de un autor que exagera constantemente, inventa conexiones entre acontecimientos históricos sin ninguna relación entre sí y, además, afirma de manera explícita que sus horribles relatos (hay más) están concebidos para que sus lectores rechacen las herejías descritas en ellos (*Panarion*, Proem 1.2). Sin embargo, varios expertos han creído su relato sobre los fibionitas, en parte por el hecho de que Epifanio asegura haber conocido personalmente a la secta. Siendo un hombre joven, Epifanio afirma haber hallado en Egipto a dos mujeres fibionitas que intentaron convertirlo a su fe. Su descripción de este encuentro, escrita mucho después de los hechos, es intrigante, a lo que contribuye en buena medida el que esté narrado en términos sexuales. Ambas mujeres eran atractivas e intentaron seducirlo; pero al conocer algunos detalles sobre sus creencias, Epifanio rechazó con éxito sus insinuaciones (26.17). No obstante, como hemos mencionado, Epifanio también señala que adquirió y leyó algunos de sus libros para poder discutir sus enseñanzas a partir de sus propias Escrituras.

Más allá de cualquier escepticismo general de nuestra parte, la cuestión es si existe alguna razón en particular para poner en duda la fiabilidad del relato de Epifanio sobre las festividades sagradas de los fibionitas.

Nuestro punto de partida son las fuentes de Epifanio. No creo que nadie ponga hoy en duda el hecho de que siendo joven Epifanio haya tenido contactos personales con miembros del grupo. Su relato de las insinuaciones de sus dos «seductoras» es explícito, y no tenemos prácticamente motivos para pensar que haya inventado la historia. Por otro lado, es evidente que esto no puede ser considerado garantía de la fidelidad de su informe sobre los rituales sexuales privados del grupo. Epifanio nunca dice que en su juventud haya participado o presenciado realmente alguna de las actividades del grupo. Todo lo contrario: declara de manera rotunda que rechazó a ambas mujeres *antes* de que lo hubieran convencido de unirse a la secta. Entre otras cosas, esto probablemente significa que nunca fue admitido en sus celebraciones (y resulta innecesario decir que esta clase de ceremonias no estaba precisamente abierta al público).

Tampoco podemos pensar que las mujeres de verdad le contaron lo que ocurría a puerta cerrada. Epifanio nos dice que le hablaron acerca de su grupo (26.18.2), pero es importante destacar que es muy vago respecto a *qué* fue exactamente lo que le dijeron y, también, que *no* afirma en ningún momento que ellas le hayan revelado sus rituales secretos. Parece poco creíble que los detalles de estas reuniones ilícitas fueran explicados a los posibles conversos durante las etapas preliminares de su acercamiento al grupo. Incluso si los fibionitas realmente estaban involucrados en actividades semejantes, éstas habrían debido de mantenerse en secreto para los no iniciados. Y Epifanio afirma de manera inequívoca que se alejó del grupo mucho antes de que hubiera sido admitido en él (26.17.5-7).

¿Es posible entonces que Epifanio haya descubierto las descripciones de los rituales fibionitas en sus libros sagrados? Es evidente que leyó buena parte de la literatura del grupo, ya que en su exposición discute varias de sus obras y cita algunas de sus enseñanzas.[38] Sin embargo, nunca afirma que encontrara en estos libros descripción alguna de las prácticas orgiásticas y caníbales del grupo. Y tendríamos que forzar demasiado nuestra credulidad para pensar que así fue: estos libros no podían haber sido manuales prácticos del tipo «hágalo usted mismo». Además, era muy difícil que semejante literatura hubiera estado a disposición del público en el quiosco local.

Dados los problemas planteados por las supuestas fuentes de Epifanio, tenemos buenos motivos para preguntarnos por qué razón se refiere a ellas desde un primer momento. Es evidente que su encuentro con miembros del grupo y su conocimiento de sus escritos son los que proporcionan autenticidad a su descripción no sólo de las creencias fibionitas sino también de sus extrañas celebraciones; y como medio de autenticación, este recurso ha demostrado ser extraordinariamente efectivo. Hasta nuestros días sus lectores han considerado digna de crédito su descripción, pasando por alto que en realidad nunca afirma haber contemplado ninguna de las celebraciones que comenta y tampoco haberlas encontrado prescritas en los libros que leyó. Todo parece indicar entonces que Epifanio inventó su relato sobre los lascivos fibionitas y que ideó los retorcidos rituales que les atribuye a partir de lo que sabía sobre sus creencias teológicas.

Aquí quizá deba subrayar una vez más la importancia del descubri-

miento de la biblioteca de Nag Hammadi, pues desde entonces hemos podido estudiar verdaderas obras de una desconcertante variedad de grupos gnósticos. Y lejos de tolerar un comportamiento moral tan extravagante (para no hablar de promoverlo), estos escritos defienden una ética social y personal completamente diferente. Una de las pocas constantes entre los distintos tratados encontrados en Nag Hammadi es su orientación ascética. Los cristianos gnósticos parecen haber creído por regla general que el cuerpo debía ser castigado, no complacido. Toda la evidencia de la que disponemos sugiere que los cristianos ortodoxos acusaron sistemáticamente a los gnósticos de promover prácticas sexuales perversas no porque fueran en verdad perversos sino porque eran el enemigo.

Y así, como hemos visto, las luchas por el predominio en el cristianismo primitivo fueron en buena medida libradas en el campo de batalla literario. Hasta aquí hemos considerado algunas de las más importantes estratagemas empleadas de forma directa en la literatura polémica del período conservada hasta nuestros días, que aunque en su mayoría procede del bando proto-ortodoxo, desde hace poco incluye también restos claros y evidentes de las fuerzas opositoras.

Sin embargo, la literatura fue empleada para algo más que el enfrentamiento directo. Y podemos apreciar polémicas indirectas, por ejemplo, en la falsificación de obras de los apóstoles para apoyar uno u otro punto de vista, en la alteración de textos ya existentes para lograr que dieran fe con mayor claridad de una perspectiva especialmente apreciada o para evitar que quienes estaban en otros bandos «abusaran» de ellos, y, por supuesto, en la recopilación de escritos sagrados en un canon de Escrituras autorizado, destinado a ser seguido y venerado por todos aquellos que suscribían la verdadera fe. Son estas estrategias menos directamente polémicas las que examinaremos en los siguientes capítulos.

10
Armas adicionales en el arsenal polémico: Falsificaciones y alteraciones

Uno de los rasgos distintivos del cristianismo primitivo, en todas sus formas, es su carácter literario. La literatura servía para dotar de autoridad sagrada las creencias y prácticas cristianas, para defender la religión contra los intelectuales y personas educadas que la despreciaban, para unir a las comunidades locales de creyentes en una Iglesia universal, para animar a los fieles en los momentos de sufrimiento, para enseñarles cómo debían vivir, para entretenerlos con relatos de los héroes de la fe y para prevenirlos contra los enemigos internos y promover unas formas de entender la fe al tiempo que se denunciaban otras. Con la excepción parcial del judaísmo, ninguna otra de las religiones del Imperio Romano estaba tan fundada en textos literarios.

Esto no quiere decir que los cristianos fueran necesariamente más cultos que otras personas. Es extremadamente difícil medir los niveles de alfabetización en la antigüedad, pero los cálculos más convincentes para el mundo grecorromano sugieren que la población con capacidad para leer y escribir estaba entre un 10 y un 15 por 100 en los mejores momentos y lugares (por ejemplo, la Atenas del siglo v a. e. c.).[39] Durante el segundo y el tercer siglo cristiano la tasa de alfabetización podría haberse ubicado hacia la mitad o menos de ese rango. Además, si los autores paganos que atacaban el cristianismo son dignos de crédito (y sus oponentes cristianos les daban la razón en este punto), la mayoría de los cristianos procedía de las clases más bajas de la sociedad y carecían de educación. Por tanto, es probable que las tasas de alfabetización entre los cristianos fueran todavía más bajas que entre la población

en general. Ello, no obstante, no altera en realidad la importancia que la literatura tenía para el movimiento, dado que en el mundo antiguo, los textos estaban destinados a ser leídos en voz alta, y «leer» un libro significaba con bastante frecuencia «escuchar» su lectura por alguien que poseía la formación adecuada. Para los cristianos esta situación era algo que podía ocurrir en todo tipo de circunstancias y ambientes sociales: en la iglesia durante los servicios del culto, en «cursos» educativos, en las reuniones sociales y en sus propios hogares.[40]

Dada la naturaleza literaria de la religión, no resulta sorprendente que buena parte del conflicto entre las distintas concepciones de la fe tuviera lugar por escrito, a través de tratados polémicos, textos sagrados, relatos legendarios, documentos falsificados e informes inventados, cada uno de los cuales desempeñó su propio papel. Ya hemos examinado los argumentos polémicos de ambos bandos, gracias, por un lado, a los restos de lo que una vez fueron significativos ataques al cristianismo proto-ortodoxo por parte de cristianos judíos y gnósticos y, por otro, los ataques, mucho más devastadores, del lado vencedor contra sus diversos adversarios herejes. Hasta cierto punto, también hemos visto ya lo importantes que fueron en este tira y afloja las falsificaciones. Sin embargo, hasta ahora nos habíamos centrado principalmente en falsificaciones «heréticas», como los evangelios de Tomas, Pedro, Felipe y María Magdalena, el Apocalipsis copto de Pedro, la Carta de Pedro a Santiago y la literatura pseudo-clementina.

Los cristianos proto-ortodoxos acusaron con frecuencia a los grupos heréticos de falsificar tales textos en nombre de los apóstoles y compañeros de los apóstoles. Y los representes de estos grupos no dudaron en devolver el cumplido y acusar a los proto-ortodoxos de la creación de sus propias falsificaciones. Desdichadamente, como hemos estado repitiendo una y otra vez a lo largo de este libro, la mayoría de las intervenciones de estos grupos en la polémica han desaparecido. Ahora bien, sus acusaciones no carecían de fundamento: la práctica de la falsificación en este período fue generalizada y todos los bandos interesados en el conflicto se vieron involucrados en ella, incluso los proto-ortodoxos.

Es importante subrayar, sin embargo, que inicialmente las falsificaciones proto-ortodoxas (así como las heréticas) no fueron escritas sólo por simples motivos teológicos. El cristianismo primitivo, en todas sus

versiones, estaba interesado en muchas más cuestiones además de las puramente doctrinales y algunos de los documentos falsificados que han llegado hasta nosotros delatan esos otros intereses. En ocasiones, esto hace que resulte difícil establecer la identidad y filiación teológica del falsificador. Esto es lo que ocurre con algunas de las falsificaciones más desconcertantes que hoy poseemos.

Falsificaciones sin agenda teológica

Como ejemplo podemos examinar un evangelio no canónico que se ocupa de un período de la vida de Jesús al que los textos canónicos por lo general no se refieren. Los evangelios del Nuevo Testamento nos ofrecen sólo unas cuantas historias sobre la infancia de Jesús; Mateo, por ejemplo, relata la adoración de los magos de Oriente y la huida a Egipto, mientras que el Evangelio de Lucas incluye la historia de la visita de Jesús al Templo a la edad de doce años. Sin embargo, después de que los evangelios del Nuevo Testamento habían sido escritos (y quizá antes, aunque no tenemos sólidas pruebas de ello), los cristianos empezaron a contar historias sobre el niño Jesús. Y tenemos la suerte de que autores posteriores hayan recopilado algunas de ellas en forma escrita en los conocidos como «evangelios de la infancia», que empezaron a aparecer en la primera mita del siglo II.[41] El carácter legendario de estas ficciones es fácil de advertir en la mayor parte de los casos.

Uno de los primeros textos de este tipo es el llamado Evangelio de la Infancia de Tomás o Evangelio del Pseudo Tomás (que no debe confundirse con el Evangelio copto de Tomás descubierto cerca de Nag Hammadi), un divertido relato de las actividades de Jesús desde la tierna edad de cinco años.[42] Detrás de la narración subyace una pregunta que todavía sigue inquietando a los cristianos: «Si Jesús, en tanto Hijo de Dios, fue de adulto un ser milagroso, ¿cómo fue de niño?».

El relato se inicia con un jovencísimo Jesús jugando en el cauce de un arroyo. Con barro, el niño moldea doce pajarillos. No obstante, se nos informa, es sábado, y un judío que pasaba por ahí ve lo que Jesús ha hecho y se apresura a informar a su padre, José, de que el niño ha profanado el sábado (por «hacer» cosas). José va entonces y reprende a Jesús por infringir la ley, pero en vez de disculparse o arrepentirse por su

pecado, Jesús se limita a batir sus palmas y decirle a los pájaros «¡marchaos!». Tras lo cual las aves cobran vida y emprenden el vuelo gorgojeando.

Esta primera historia es bastante indicativa de la mayor parte de lo que sigue a continuación: Jesús no puede ser criticado por haber quebrantado el día santo (de hecho, ha conseguido hacer desaparecer toda prueba de su travesura) y desde niño es ya un ser creador de vida, no atado a las normas y regulaciones humanas.

Uno podría haber esperado que con semejantes poderes sobrenaturales, Jesús hubiera sido un valioso y divertido compañero de juegos para los demás niños de su aldea. Sin embargo, resulta que el chaval tenía carácter y era mejor no cruzarse en su camino. Cuando otro muchacho tropieza accidentalmente con él, Jesús le responde lleno de ira: «No proseguirás tu camino»; tras lo cual el niño cae al suelo sin vida (más tarde Jesús lo resucita, así como cura a otros que ha maldecido en una u otra ocasión). No obstante, la cólera de Jesús no está reservada sólo a otros niños. José lo manda a la escuela para que aprenda a leer, pero Jesús se niega a recitar el alfabeto (griego). Su maestro le ruega que coopere con él, pero Jesús le responde retándolo con desprecio: «Si de verdad eres maestro y conoces perfectamente las letras, dime primero cuál es el valor del *Alfa* y luego te diré yo cuál es el de la *Beta*». Algo más que perturbado ante semejante replica, el maestro golpeó al niño en la cabeza, el mayor error de su ilustre carrera docente. Jesús lo maldice y el maestro se desvanece en el acto. Acongojado, José ordena a la madre del niño «que no le dejara salir fuera de casa, porque todos los que le enojaban quedaban muertos».

Con el paso del tiempo, Jesús comienza a emplear sus poderes para hacer el bien, salva a su hermano Santiago, herido de muerte por la mordedura de una víbora, cura a un enfermo y se muestra extraordinariamente útil en casa: cuando José se equivoca al cortar los varales de un lecho y corre el riesgo de perder a un importante cliente, Jesús realiza un milagro para corregir el error. La narración termina con Jesús a la edad de los doce años, rodeado por escribas y fariseos que le escuchan y bendicen a María por la maravillosa criatura que ha traído al mundo.

Ireneo, el padre de la Iglesia proto-ortodoxo, afirmó que el Evangelio de la Infancia de Tomás era una falsificación elaborada por un grupo gnóstico al que denomina los marcosianos, quienes, según dice, «intro-

ducen subrepticiamente una multitud infinita de Escrituras apócrifas y bastardas hechas por ellos mismos para causar impresión en los simples de espíritu» (*Contra las herejías* 1.20.1).[43] A continuación, Ireneo relata la falsa historia en la que el joven Jesús desconcierta a su maestro interrogándole sobre la verdadera naturaleza de las letras alfa y beta. Para Ireneo, el episodio está vinculado a la pasión de los marcosianos por los números y las letras, a los que se remiten para apoyar su herética concepción sobre el reino divino. En apoyo de esta idea, podríamos argumentar que dado que en el libro Jesús deja en ridículo a sus maestros (además de la escena que antes he reseñado, el texto incluye otros dos episodios similares), éste busca presentarlo como alguien poseedor de una «gnosis» superior.

Por otro lado, no hay nada en el texto que resulte especialmente gnóstico: Jesús es aquí un niño de verdad, capaz de sentir dolor, por ejemplo, cuando su padre, furioso, le tira de las orejas. De hecho, considerado en su conjunto, el texto no parece promover la agenda teológica de ningún sector del cristianismo en particular, ya sea gnóstico, protoortodoxo o algún otro. Acaso lo mejor sea considerarlo una falsificación compuesta en nombre de Tomás, el supuesto hermano de Jesús, y producto de la imaginación cristiana simplemente, una serie de divertidos episodios que exploran cómo habría podido ser la niñez del milagroso Hijo de Dios en el hogar de José y María.

Un segundo ejemplo de falsificaciones «no teológicas» lo constituye un conjunto de cartas supuestamente escritas por y para Pablo, cartas que durante la Edad Media se volvieron especialmente famosas. El presunto corresponsal de Pablo en estas cartas es nada más y nada menos que Séneca, el gran filósofo latino. El Pablo histórico, por supuesto, no conoció al verdadero Séneca, que se movía en círculos mucho más elevados, tutor y más tarde consejero político de Nerón, Séneca fue un prolífico autor que destacó por sus ensayos morales, obras poéticas y tratados filosóficos y científicos.

Mucho tiempo después de que Pablo y Séneca hubieran muerto (quizá hacia el siglo IV), los cristianos no conseguían entender por qué las principales figuras de su religión, y en especial Jesús y Pablo, habían sido completamente ignoradas por las mayores personalidades políticas e intelectuales de su época (de hecho, ninguno de ellos es mencionado

por ningún autor latino del siglo I). La falsa correspondencia entre Pablo y Séneca fue un intento de corregir esta situación.

De las catorce cartas conservadas, ocho están dirigidas a Pablo y seis a Séneca. En ellas, ambos son representados como amigos cercanos; Séneca expresa su admiración y asombro ante la brillantez y cultura de Pablo, y éste, a su vez, se nos presenta como un maestro que ha logrado convencer al filósofo de la verdad del mensaje cristiano. Desde el principio del intercambio Séneca alaba la superioridad de las ideas de Pablo: «Son tan elevadas, tan luminosas y tan llenas de nobles sentimientos que en mi opinión las generaciones de los hombres difícilmente serán suficientes para establecerlas y perfeccionarlas» (Carta 1). Éste es un enorme elogio tratándose del más grande filósofo de la época, pero hay más: en otra carta Séneca señala que ha leído los escritos de Pablo al emperador Nerón en persona, quien, estupefacto, se ha sentido conmovido por el entendimiento de la verdad alcanzado por Pablo. «[El emperador] se ha sentido afectado por tus sentimientos ... Estaba sorprendido de que alguien con una educación que no ha sido normal [esto es, alguien que carece de una gran formación] pueda tener tales ideas» (Carta 7).

Estas cartas incluyen diversas referencias que confieren alguna verosimilitud a su presunta autenticidad, una estrategia bastante común entre los falsificadores. En especial, Séneca se refiere al incendio de Roma que, de acuerdo con Tácito, el mismo Nerón había iniciado con el fin de destruir parte de la ciudad y poder así poner en práctica sus planes arquitectónicos, un incendio del que había culpado a los cristianos para eludir a quienes sospechaban de él: «El criminal, quienquiera que haya sido, que se complace en asesinar y que se refugia en la mentira, está destinado a afrontar su día del juicio y así como los mejores son sacrificados hoy por la vida de muchos, él será sacrificado por todos y arderá en el fuego» (Carta 12).

Con todo, el objetivo general de estas falsas cartas era mostrar que Pablo había sido conocido y reconocido por uno de los principales y más influyentes pensadores de su época, que sus ideas eran de hecho superiores a las tradiciones filosóficas paganas y que su influjo se extendió hasta los más altos niveles del poder y la autoridad romanos. Dado que las cartas parecer haber sido escritas durante el siglo IV, resulta evidente que su autor real no estaba afiliado a ninguno de los cris-

tianismos perdidos que hemos discutido a lo largo de este libro y que, por supuesto, el objetivo de su falsificación no era ganar un debate teológico. Hay ocasiones en que los falsificadores tienen otros incentivos.

Falsificaciones contra los herejes

No obstante, existen muchos otros casos de falsificaciones proto-ortodoxas en los que el engaño estaba claramente al servicio de objetivos polémicos y promovía la causa proto-ortodoxa al mismo tiempo que se oponía a las «falsas» concepciones de la religión cristiana. Para poner un ejemplo de los evangelios no canónicos nos detendremos en un libro que acaso fue tan importante para la devoción y el arte medievales como cualquiera de los que finalmente fueron incluidos en el canon, me refiero al Protoevangelio de Santiago.[44] El libro es llamado «protoevangelio» porque narra los acontecimientos que tuvieron lugar antes del nacimiento de Jesús. De hecho, buena parte del texto se ocupa del nacimiento, formación y juventud de María, y se propone mostrar cómo había sido elegida por Dios para ser el digno vehículo a través del cual su Hijo vendría al mundo.[45]

Según este relato, el nacimiento de María también fue sobrenatural, de manera similar al nacimiento del profeta Samuel en la Biblia hebrea que le sirve como modelo (1 Samuel 1-2). En la historia que abre la narración se nos cuenta que Ana, la madre de María (nótese que la madre de Samuel también se llama Ana), no puede tener hijos. Sin embargo, *después de que ella y Joaquín, su esposo, lloran e imploran al Señor*, éste responde a sus oraciones y le permite concebir. Llena de alegría por la buena noticia, Ana consagra a la niña que da a luz al servicio de Dios. De niña, María es mantenida lejos de todas las influencias corruptoras de la vida diaria en una especie de santuario que Ana construye para ella en su dormitorio. Después, cuando María tiene tres años, es llevada a vivir al Templo de Jerusalén en cumplimiento de la promesa de Ana. Allí María crece en la más absoluta pureza, alimentada cada día por las manos de un ángel.

No obstante, a los doce años, los sacerdotes empiezan a preocuparse por la posibilidad de que la niña mancille el Templo, lo que podemos suponer que es una alusión al comienzo de su ciclo menstrual, y deci-

El nacimiento de María, descrito en el Protoevangelio de Santiago, según Giotto di Bodone (1266-1336). Capilla Scrovegni, Padua, Italia.

den darla en matrimonio a un viudo de la región de Judea. Tras ser convocados por el sumo sacerdote, todos los posibles candidatos acuden a una reunión especial en la que Dios revela que María debe ser entregada a José, un viejo con hijos crecidos que se muestra reacio a aceptar la misión.[46]

Se espera que José mantenga a María casta, y así lo hace. Tan pronto llegan a su casa, José se marcha a un largo viaje relacionado con proyectos de construcción, y es en su ausencia que María concibe gracias al Espíritu Santo, lo que deja horrorizado a José cuando por fin regresa. Con todo, Dios convence tanto a José como a los sacerdotes judíos (que

como resulta comprensible sospechan que alguien ha estado involucrado en actividades ilícitas) de que María continúa siendo virgen.

La historia prosigue con el relato del viaje de José y María a Belén para registrarse en el censo. No obstante, en el camino, María empieza a sentir contracciones y se ve obligada a apearse de la asna en que viaje para dar a luz. José encuentra con rapidez una gruta en las afueras del pueblo, la deja al cuidado de sus hijos y corre en busca de una partera que se encargue del niño.

Y a continuación tenemos una escena extraordinaria, narrada en primera persona, sobre cómo el tiempo se detuvo cuando el Hijo de Dios vino al mundo:

> Y yo, José, me eché a andar, pero no podía avanzar; y al elevar mis ojos al espacio, me pareció ver como si el aire estuviera estremecido de asombro; y cuando fijé mi vista en el firmamento, lo encontré estático y los pájaros del cielo inmóviles; y al dirigir mi mirada hacia la tierra, vi un recipiente en el suelo y unos trabajadores echados en actitud de comer, con sus manos en la vasija. Pero los que simulaban masticar, en realidad no masticaban; y los que parecían estar en actitud de tomar la comida, tampoco la sacaban del plato; y, finalmente, los que parecían introducir los manjares en la boca, no lo hacían, sino que todos tenían sus rostros mirando hacia arriba. También había unas ovejas que iban siendo arreadas, pero no daban un paso sino que estaban paradas, y el pastor levantó su diestra para bastonearlas con el cayado, pero quedó su mano tendida en el aire. Y, al dirigir mi vista hacia la corriente del río, vi cómo unos cabritillos ponían en ella sus hocicos, pero no bebían. En una palabra, todas las cosas eran en un momento apartadas de su curso normal. (Protoevangelio de Santiago 18)

Con todo, la siguiente escena es todavía más extraordinaria. José encuentra a la partera, quien lo acompaña hasta la gruta, que se halla invadida por una nube luminosa y brillante que se desvanece para que aparezca un niño. La partera, quien comprende de inmediato que éste ha sido un «nacimiento» milagroso, sale y encuentra a una compañera, Salomé, también ella partera, y le informa de que: «Salomé, Salomé, tengo que contarte una maravilla nunca vista, y es que una virgen ha dado a luz; cosa que, como sabes, no sufre la naturaleza humana». Salomé, sin embargo, se niega a creer las palabras de su amiga. La única forma de comprobar sus afirmaciones —es éste un momento muy par-

ticular del relato— es someter a María a una inspección posparto. Como dice Salomé: «Por vida del Señor, mi Dios, que no creeré tal cosa si no me es dado introducir mi dedo y examinar su naturaleza».

Con ello Salomé ha cometido un tremendo error, pues uno no debe desconfiar de los milagros del Señor. Tan pronto como introduce su dedo para verificar que María sigue intacta, su mano empieza a arder como si la hubiera puesto en el fuego, por lo que se arrodilla ante el niño Jesús y ruega: «¡Oh Dios de nuestros padres!, acuérdate de mí, porque soy descendiente de Abraham, de Isaac y de Jacob; no hagas de mí un escarmiento para los hijos de Israel; devuélveme más bien a los pobres, pues tú sabes, Señor, que en tu nombre ejercía mis curas, recibiendo de ti mi salario» (Protoevangelio de Santiago 20). Un ángel aparece entonces y dice a Salomé que levante al niño; al hacerlo, la mano de la mujer es sanada.

Después de esto, el texto describe la visita de los magos; la matanza de todos los niños menores de dos años de Belén por orden de Herodes el Grande; la milagrosa salvación del primo de Jesús, Juan (el Bautista), y su madre, Isabel, quienes son tragados por una montaña para impedir que los soldados les atrapen, y el asesinato del padre de Juan, Zacarías, en el Templo. El relato finaliza con un cometario de su supuesto autor, que afirma llamarse «Santiago».

¿Quién es Santiago? Es el hermano de Jesús (véase Gálatas 1:19). ¿Había acaso alguien que pudiera conocer mejor la historia de la familia y el nacimiento de Jesús que su hermanastro? Sin embargo, el verdadero autor fue alguien que probablemente vivió en la segunda mitad del siglo II. Es claro que tenía preocupaciones de carácter teológico, preocupaciones compatibles con los intereses proto-ortodoxos. Jesús es representado aquí como el Hijo de Dios desde el nacimiento, a diferencia de, digamos, lo que creían los cristianos marcionistas, quienes pensaban que Jesús había descendido del cielo como un adulto completamente desarrollado, pero fantasmal, al comienzo de su ministerio. Además, Jesús nace de una virgen, en oposición a la idea de los cristianos ebionitas que creían que era el hijo biológico de José y María. De hecho, en este texto, María no sólo concibe siendo virgen, sino que continúa siendo virgen (esto es, estando físicamente intacta) incluso después de haber dado a luz, como Salomé descubre sin sombra de duda. La perpetua virginidad de María se convertiría en una importante doctrina del cristia-

nismo posterior, doctrina íntimamente relacionada con la de su propia «asunción», esto es, su ascensión al cielo en cuerpo y alma y sin haber muerto, lo que había sido posible gracias al hecho de que nunca había pecado (por ejemplo, no había mantenido relaciones sexuales).

Como consecuencia de la perpetua virginidad de María, los «hermanos» de Jesús, quienes aparecen mencionados también en los evangelios del Nuevo Testamento (véase por ejemplo Marcos 6 y Juan 7), son descritos en este texto no como verdaderos hermanos, hijos de la unión de José y María, sino como hermanastros, hijos de un matrimonio anterior de José. Esta idea dificultó la recepción del Protoevangelio de Santiago en el siglo IV, dado que el erudito cristiano más importante del período, Jerónimo, insistía en que Santiago, Judas y los demás no eran de hecho hermanastros de Jesús sino primos suyos. La oposición de Jerónimo fue suficiente para limitar la influencia de este evangelio en el cristianismo occidental;[47] no obstante, el texto continuó disfrutando de cierta popularidad en la cristiandad oriental, como lo demuestra el gran número de manuscritos griegos en los que se conserva (más de un centenar) y su influencia en el arte cristiano.

Un segundo ejemplo de falsificación proto-ortodoxa elaborada para responder a los puntos de vista heréticos podemos hallarla en otra carta supuestamente escrita por Pablo; sin embargo, en este caso, y a diferencia de su falsa correspondencia con Séneca, se trata de un texto centrado en asuntos doctrinales. La carta se encuentra dentro de los Hechos de Pablo como respuesta a una supuesta pregunta planteada por los cristianos de Corinto en una carta también falsificada para la ocasión. La carta de Pablo se conoce comúnmente como Tercera Epístola a los Corintios.

Los lectores del Nuevo Testamento están familiarizados con la Primera y Segunda Epístolas a los Corintios, pero la mayoría de la gente nunca ha oído una palabra sobre la Tercera. No obstante, el libro se encuentra preservado en varios manuscritos antiguos del Nuevo Testamento e incluso llegó a ser aceptado como parte del canon por los cristianos armenios y algunos de los primeros sirios. En cierto sentido, la Tercera Epístola a los Corintios continúa el diálogo entre Pablo y la iglesia de Corinto entablado en las dos epístolas canónicas. Como hemos visto, esta iglesia había atravesado por diversas dificultades tras ser fun-

dada por el apóstol, dificultades de las que las auténticas epístolas paulinas constituyen un reflejo. La comunidad sufría serias divisiones entre sus miembros, hasta el punto de que algunos llevaron sus diferencias ante los tribunales. Los servicios del culto eran un verdadero caos, incluidas las comidas comunales periódicas, en las que algunos comían y se emborrachaban hasta hartarse mientras que otros prácticamente no probaban nada. Había casos de flagrante inmoralidad, entre otros, el de miembros que visitaban a prostitutas y fanfarroneaban sobre ello en la iglesia y el de un hombre que vivía con su madrastra. Además, habían surgido preguntas bastante legítimas a propósito del modo adecuado de actuar en este mundo: ¿era correcto, por ejemplo, comer carne que había sido antes sacrificada a ídolos paganos? Y si los placeres corporales deben restringirse, ¿es correcto tener relaciones sexuales con la propia pareja? Podemos suponer que esta última pregunta no la formulaban precisamente los hombres que tenían tratos con prostitutas.[48]

Con todo, el principal problema de la iglesia de Corinto era el que Pablo dejaba para el final de su primera carta: había personas en la congregación que no entendían, no aceptaban o simplemente no creían en la futura resurrección de los muertos. De acuerdo con estas personas, la resurrección era un acontecimiento de naturaleza espiritual que para los creyentes ya había tenido lugar, presumiblemente durante el bautismo. Por tanto, estos creyentes afirmaban estar viviendo ya una existencia espiritual que trascendía las necesidades y restricciones de sus cuerpos. Éste era el principal problema de la comunidad, y era en realidad la raíz de todos los demás. Explica el porqué de la desunión (había diferentes cristianos intentando demostrar su superioridad espiritual) y de su conducta inmoral (si el cuerpo no importaba, tampoco importaba lo que hicieras con él). Sin embargo, en su primera carta, Pablo subraya que la salvación no se ha completado aún, sino que será un acontecimiento futuro. La salvación tendrá lugar cuando Jesús regrese para redimir este cuerpo, que dejará de ser mortal y pasara a ser inmortal (1 Corintios 15). Lo que significa que la vida eterna será una existencia no sólo espiritual sino también corporal. En consecuencia, lo que uno hace con su cuerpo *sí* importa, y es algo que afecta tanto al cuerpo individual del creyente como al cuerpo colectivo de la Iglesia.[49]

Algunos de estos problemas vuelven a aparecer en la falsificada Tercera Epístola a los Corintios. Como antes he señalado, la epístola se en-

cuentra precedida en los Hechos de Pablo por una supuesta carta de los corintios al apóstol; éstos le escriben que se sienten preocupados por las enseñanzas de dos maestros, Simón y Cleobio, que aseguran que los profetas del Antiguo Testamento carecen de validez, que el Dios de este mundo no es el verdadero Dios, que el verdadero Dios no creó a los seres humanos, que no habrá futura resurrección de la carne, que Jesús no era en realidad un hombre de carne y hueso y que tampoco había nacido de María. En otras palabras, estos supuestos oponentes eran una especie de docetas, como Marción, o tal vez algún tipo de gnósticos.

No obstante, para los primeros cristianos proto-ortodoxos, entre otros quien falsificó esta carta y la respuesta de Pablo, no sólo era importante pensar que Dios había creado el mundo sino que también era importante creer que lo redimiría, junto con todo lo que había en él, incluido el cuerpo humano. Por tanto, el cuerpo sería levantado de entre los muertos y no se corrompería. La Tercera Epístola a los Corintios examina las afirmaciones heréticas de Simón y Cleobio una por una. «Pablo» insiste aquí en que Jesús realmente nació de María, en que de verdad era un ser humano de carne y hueso, en que Dios es el creador de todo lo existente y en que había enviado a los profetas judíos y luego a Jesús para combatir al demonio, que había corrompido la carne.

> Porque yo os entregué primero todo cuanto recibí de los apóstoles que antes de mí estuvieron siempre con Jesucristo, que nuestro Señor Jesucristo nació de María de la estirpe de David, pues el Padre había enviado desde el cielo el Espíritu a ella de manera que pudiera venir a este mundo y salvar a toda la carne mediante la suya y pudiera resucitarnos en carne de entre los muertos ... Porque Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, envió en primer lugar a los profetas a los judíos para liberarlos de sus pecados ... [Aquellos] que afirman que el cielo y la tierra y todo cuanto contienen no son obra de Dios ... poseen la abominable creencia de la serpiente ... Y aquellos que dicen que no habrá resurrección de la carne no resucitarán. Quienquiera que se aparte de esta regla, caiga el fuego sobre él y sobre quienes le precedieron, puesto que son gente sin Dios, una generación de víboras. (3 Corintios 4-9, 24-25, 37-38)

Estamos aquí ante una falsificación proto-ortodoxa creada, precisamente, para responder a las ideas de maestros «heréticos» del siglo II.

Otras falsificaciones proto-ortodoxas tenían propósitos similares, pero los medios que empleaban eran mucho más sutiles.

Probablemente podemos decir con seguridad que la mayoría de los Hechos apócrifos no fueron escritos para promover unos intereses teológicos en particular sino por otros motivos, como proveer a los cristianos de entretenidas historias sobre los héroes de la fe o impulsar cierta concepción del ascetismo (los Hechos de Tomás), especialmente entre las mujeres cristianas (los Hechos de Tecla). No obstante, algunas de estas historias sí sirvieron para apoyar la posición doctrinal de los proto-ortodoxos, y ninguna lo hizo con mayor claridad que el relato episódico de las aventuras del principal discípulo de Jesús: los Hechos de Pedro.

Al igual que los demás Hechos apócrifos, es posible que estos relatos tengan su origen en tradiciones orales sobre los discípulos de Jesús; y es muy probable que hubieran sido puestos por escrito hacia finales del siglo II o principios del siglo III. En ellos, encontramos una trama similar a la que ya observamos al referirnos a la literatura pseudo-clementina, pues aquí también hay una continua serie de confrontaciones entre Pedro, el líder de los apóstoles y fiel representante del Señor Jesucristo, y el malvado padre de los herejes, Simón Mago. En este caso, sin embargo, Simón no constituye una especie de representación encubierta del apóstol Pablo, sino que es el enviado del demonio mismo, el primer gnóstico, el origen de toda clase de villanías. La función doctrinal de estas confrontaciones es clara: el representante de la proto-ortodoxia, Pedro, al final obispo de la iglesia de Roma, es mostrado como alguien en todo sentido superior a Simón, padre de los gnósticos. Esta superioridad es demostrada a través de numerosos enfrentamientos en los que abundan los milagrosos y en los que los chicos buenos siempre ganan, en cada uno de ellos la verdad es reivindicada al final por actos de gran poder.

Por tanto, una buena porción del texto narra una serie de encuentros cara a cara entre el apóstol y el hereje en los que, cada vez, el primero consigue milagrosamente hacerse con la delantera. Y las apuestas son muy altas. En un momento el senado romano al completo se congrega para contemplar el enfrentamiento. El desafío se desplaza de Pe-

dro a Simón, a quien se pide, por decirlo de algún modo, hacer su *peor* esfuerzo y defender sus ideas. El punto de vista de Pedro es bastante claro: «Creo en el Dios viviente a través del cual destruiré tus artes mágicas». Simón, quien aquí y allá ha sido antes derrotado por el apóstol, opta no obstante por aceptar el reto y empieza señalando lo absurdo de la proclama de Pedro: «Tienes el descaro», afirma, «de hablar de Jesús de Nazaret, el hijo de un carpintero y él mismo carpintero, cuya familia es de Judea. Escucha Pedro. Los romanos tienen entendimiento. No son tontos». Luego, dirigiéndose a la multitud, sostiene: «Hombres de Roma, ¿puede un Dios nacer? ¿Puede ser crucificado? Quien tiene un Señor no es ningún Dios» (Hechos de Pedro 23). He aquí una declaración gnóstica contra la teología proto-ortodoxa que afirma la encarnación y muerte reales de Jesús.

Sin embargo, la cuestión debe resolverse con pruebas, y éstas aparecen en forma de un poder milagroso. El prefecto romano desafía a los adversarios a demostrar quién es superior, y para ello elige a un esclavo y ordena a Simón que lo mate y a Pedro que lo resucite. Es obvio que matar a alguien es más fácil que resucitarlo, pero Simón ejecuta su acto con garbo y mata al sirviente simplemente pronunciando una palabra en su oreja. A continuación, sin embargo, Pedro resucita al afortunado gracias al poder de Dios, lo que requiere aún más estilo. El Dios de Pedro es el Dios de la vida. Y para concluir su exhibición, resucita también al hijo muerto de una joven viuda, que aparece en escena en el momento justo. El público comprende las implicaciones de este hecho y, en consecuencia, proclama de forma apropiada: «Sólo hay un único Dios, el Dios de Pedro» (Hechos de Pedro 26).

Otros prodigios son un tanto más cómicos e involucran extraños trucos con animales, como ocurre en el episodio en el que Pedro utiliza a un perro hablador para amonestar al líder de todos los herejes ante la multitud, y también cuando demuestra su poder resucitando un arenque ahumado:

> Pero Pedro se dio la vuelta y vio un arenque ahumado colgado en una ventana; y lo tomó y dijo a la gente: «Si ahora vierais a éste nadar en el agua como los demás peces, ¿seríais entonces capaces de creer en aquel a quien yo predico?» Y dijeron todos con una sola voz: «¡En verdad te creeremos!». Había cerca un estanque para peces; Pedro se dirigió allí y dijo: «En

tu nombre, Jesucristo, en el que ellos aún son incapaces de creer» (y dirigiéndose al arenque) «¡en presencia de todos éstos vive y nada como un pez!». Y echó el arenque al estanque, y éste cobró vida y comenzó a nadar. Y toda la gente vio al pez moverse; y Pedro no hizo que el pez nadara sólo en ese momento, lo que se podría haber considerado una ilusión, sino que hizo que continuara nadando durante mucho tiempo, de modo que ello atrajo a mucha gente de todos lados para ver al arenque que había vuelto a la vida; y la gente incluso le arrojaba pan y el pez se lo comía. Y tras ver esto, un gran número siguió a Pedro y creyó en el Señor. (Hechos de Pedro 13)

En el enfrentamiento final entre el hechicero hereje y el hombre de Dios, Simón Mago anuncia que empleará sus poderes para elevarse en el aire y volar como un ave sobre los templos y colinas de Roma. No obstante, una vez comienza este impresionante espectáculo aéreo, Pedro decide que no quiere quedarse atrás y pide a Dios que golpee a Simón en medio del aire. Y para consternación del mago, Dios accede a hacerlo. Sin estar preparado para un aterrizaje de emergencia, Simón cae en tierra y se rompe una pierna en tres partes para, a continuación, ser apedreado como un malhechor por la multitud que había presenciado lo ocurrido. Algo más tarde, Simón morirá a causa de las heridas.

Un uso todavía más sutil de la falsificación, pero bastante menos divertido, lo podemos hallar en la composición proto-ortodoxa conocida como Epístola de Pablo a los Laodicenses. Como hemos visto falsificar cartas en nombre de Pablo era un ejercicio popular. Esto era algo que ya ocurría en la época en que fue redactada la Segunda Epístola a los Tesalonicenses, en la que se menciona una carta «presentada» como obra de Pablo (2:2). Además, parece ser que las epístolas pastorales del Nuevo Testamento fueron escritas por alguien diferente de Pablo, como ocurre con la correspondencia con Séneca y la Tercera Epístola a los Corintios. La Epístola a los Laodicenses, sin embargo, es un caso bastante particular. Mientras las razones para otras falsificaciones resultan claras u obvias, como ocurre con los textos que evidencian de forma decidida un punto de vista contrario al entusiasmo apocalíptico (2 Tesalonicenses) o a la cristología docética (3 Corintios), por ejemplo, la Epístola a los Laodicenses parece banal e inofensiva, sin verdaderos intereses que defender o argumentos que enfatizar. De hecho, no parece ser mucho más

que un simple pastiche de frases paulinas reunidas y puestas una detrás de otra. La siguiente es una muestra típica de lo que puede encontrarse en el texto:

> Porque para mí vivir es vivir en Cristo y morir es alegría. Y su misericordia obrará en vosotros, y podréis tener el mismo amor y ser una sola mente. Por tanto, queridos, ya que habéis conocido en mi presencia, manteneos firmes y trabajad en el temor de Dios, y la vida eterna será vuestra. Porque es Dios quien obra a través vuestro. Y haced sin vacilar lo que debáis hacer. (vv. 8-12)

Buena parte de estas fórmulas recuerdan la Epístola a los Filipenses, pero aquí difícilmente conducen a una lección en concreto. En un pasaje anterior el autor afirma: «Y no podéis dejaros engañar por las vanas palabras de quienes cuentan cuentos que podrían alejaros de la verdad del evangelio que he proclamado» (v. 4). Desde una perspectiva heresiológica esto suena mucho más prometedor, pero el autor no señala en ningún momento qué era lo que estos charlatanes decían en sus cuentos.

¿Por qué falsificaría alguien una carta que al parecer no promueve intereses de ningún tipo? Los estudiosos han reconocido hace mucho tiempo una de las piezas de este rompecabezas, pero no han considerado otra que, en mi opinión, podría proporcionar la respuesta. El motivo generalmente aceptado para la escritura de esta carta está relacionado con la solicitud que le sirve de conclusión: «Procurad que esta carta sea leída a los colosenses, y leed vosotros la dirigida a los colosenses» (v. 20). Éste es un versículo muy importante porque refleja un consejo equivalente en la Epístola a los Colosenses del Nuevo Testamento (un texto que, resulta irónico, algunos estudiosos críticos sospechan que podría no ser paulino): «Una vez que hayáis leído esta carta entre vosotros, procurad que sea también leída en la iglesia de Laodicea. Y por vuestra parte leed vosotros la que os venga de Laodicea» (Colosenses 4:16). Quizá alguien que sabía que Pablo supuestamente había escrito una carta a los miembros de la iglesia de Laodicea decidió falsificarla para llenar el vacío creado por esta importante ausencia.

No obstante, podría haber otro motivo para falsificar esta carta, uno algo más sutil, que convertiría este texto en apariencia inofensivo en

uno lleno de intenciones proto-ortodoxas. Como veremos en un capítulo posterior, la «lista del canon» más antigua que nos ha legado el cristianismo primitivo es el llamado Canon de Muratori, descubierto en el siglo XVIII por Ludovico Antonio Muratori. Además de ofrecer la lista de los libros que su anónimo autor consideraba que eran Sagrada Escritura, el fragmento descubierto por este investigador menciona varios escritos que deben ser excluidos del canon, algunos de ellos por tratarse de falsificaciones heréticas. Entre éstos se encuentra una Epístola a los Laodicenses que, se nos dice, era una «falsificación marcionista».

Algunos estudiosos han sostenido que la Epístola a los Laodicenses que ha llegado hasta nosotros es precisamente esta falsificación. Sin embargo, no muchos están convencidos de ello, dado que no hay nada en la carta que resulte especialmente marcionista, nada que la relacione con las ideas de Marción a propósito de Dios, Cristo o la Escritura. Ahora bien, si no es la falsificación marcionista mencionada en el Canon de Muratori, ¿cómo podemos explicar entonces la creación de este pastiche de eslóganes paulinos? Una solución sería que ésta fuera una producción *anti-marcionista*, no en el sentido de constituir un ataque contra las ideas de Marción sino en el de ser una carta que evidencia la falsificación marcionista: un autor proto-ortodoxo podría haberla escrito para hacerla pasar como *la* Epístola de Pablo a los Laodicenses y demostrar que la falsificación marcionista hoy desaparecida *no* era un texto auténtico, un objetivo para el que unas cuantas frases e ideas que sonaran más o menos paulinas habrían sido más que suficientes. Una vez este documento fue compuesto, el otro podía descalificarse acusado de ser una falsificación, lo que se adaptaba perfectamente a los intereses proto-ortodoxos.

La falsificacion de textos sagrados

Ya hemos examinado varias de las armas empleadas en las batallas literarias por la supremacía cristiana: la elaboración de refutaciones polémicas, la difusión de calumnias y la creación de documentos falsos en nombre de los apóstoles. No obstante, el arsenal de los distintos combatientes no se agota aquí. En el siguiente capítulo estudiaremos cómo la formación de un canon de autoridades sagradas demostró ser un va-

lioso instrumento de combate. A continuación examinaremos otro. Se trata no de la creación de «nuevos» (y por tanto, falsos) documentos en nombre de los apóstoles, sino de la falsificación de textos ya existentes, esto es, la alteración de la letra de escritos considerados sagrados con el objetivo de lograr que se opusieran con más claridad a las «falsas» enseñanzas y apoyaran, también con más claridad, las «correctas». También ésta, debemos subrayar, fue una estrategia a disposición de todos los bandos involucrados en el conflicto, y tenemos pruebas que sugieren que, de hecho, fue una estrategia efectivamente empleada por todos ellos. Sobre lo que no tenemos ninguna clase de duda es que todos los bandos fueron *acusados* de manipular sus textos para hacerlos decir lo que cada uno quería que dijeran.

Hemos comentado antes algunas de estas acusaciones. El caso más célebre, por supuesto, es el de Marción y sus seguidores, que no sólo rechazaron el Antiguo Testamento por completo sino que afirmaron que los escritos de Pablo y el Evangelio (de Lucas) habían sido adulterados por cristianos con simpatías judías, quienes *introdujeron* referencias al Dios creador, citas del Antiguo Testamento y afirmaciones sobre la bondad de la creación en textos que inicialmente carecían de ellas. La solución marcionista fue prescindir de todas estas adiciones y devolver los textos a su estado original. Los proto-ortodoxos, por supuesto, consideraron que este intento de restauración era nada menos que una mutilación y aseguraron que los marcionistas estaban falsificando sus textos mediante el simple método de quitar de ellos todo lo que no se acomodaba a su proyecto teológico.

Marción no era el único que podía ser acusado. Prácticamente en el extremo opuesto del espectro teológico se encontraban los cristianos romanos del siglo II seguidores de Teodoto el Zapatero, a quienes hemos encontrado ya en un capítulo anterior; y mientras los marcionistas consideraban que Jesús era divino, los teodocianos sostenían, en cambio, que era un simple ser humano. Según un anónimo tratado citado por Eusebio, los teodocianos, como los marcionistas, adulteraron de forma intencional los textos de sus Escrituras al cambiar sus sagradas palabras a la luz de su punto de vista adopcionista. La prueba que sostenía esta acusación era la discrepancia entre las copias de las Escrituras producidas por los líderes del grupo:

> Si alguien se toma el trabajo de reunir varias copias y compararlas, descubrirá frecuentes divergencias; por ejemplo, las copias de Asclepiades no coinciden con las de Teodoto ... ni éstas coinciden con las copias de Hermofilo. En lo que respecta a Apoloniades, las suyas ni siquiera pueden ser armonizadas entre sí; resulta posible cotejar las que sus discípulos hicieron en un principio con las que han sufrido posteriores manipulaciones y encontrar innumerables discrepancias. (Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.28)

Por tanto, aunque se acusa a los teodocianos de alterar sus textos sagrados de diferentes maneras, el fin es siempre el mismo: que éstos se acomoden a sus objetivos. Lo mismo ocurre con los ebionitas, la versión cristiana judía de nuestros adopcionistas romanos, a quienes se acusó de eliminar los dos primeros capítulos del Evangelio de Mateo para que pareciera aceptable su rechazo de la doctrina de la concepción virginal de Jesús.

La acusación también recayó ocasionalmente sobre algunos grupos gnósticos, a pesar de que en su caso uno esperaría verla formulada con menos frecuencia, dada su extraordinaria habilidad (al memos a ojos de sus adversarios proto-ortodoxos) para descubrir sus ideas en prácticamente cualquier texto e independientemente de su redacción. Los gnósticos fueron condenados como falsificadores por ejemplo por Tertuliano, quien sostuvo que los valentinianos habían alterado la forma verbal de Juan 1:13 del singular al plural. En un principio, aseguraba Tertuliano, el versículo se refería al milagro del nacimiento de Jesús («no nació de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios»); los valentinianos, sin embargo, han modificado el texto para que aluda a su *propia* generación sobrenatural a través de la gnosis («no nacieron de sangre ...»).

Lo que resulta revelador en este caso en particular es que Tertuliano estaba claramente equivocado: es él quien preserva la corrupción. Ninguno de los manuscritos griegos que se conservan del Evangelio de Juan nos ofrece el versículo en la forma en que él lo cita, y de todos los manuscritos latinos sólo uno lo hace. Esto nos lleva a una sorprendente constatación: pese a que los «herejes» fueron por lo general acusados de alterar los textos de sus Escrituras, los manuscritos conservados no nos proporcionan prácticamente pruebas de que lo hayan hecho.

Esto no significa que estas formas alternativas del cristianismo fueran inocentes. Los vencedores no sólo son quienes escriben la historia,

son también quienes se encargan de reproducir los textos. Así que, aunque estamos seguros de que tuvieron que existir manuscritos de los libros que serían luego incluidos en el Nuevo Testamento alterados para apoyar determinada concepción herética, estos manuscritos no pudieron sobrevivir porque nadie se preocupó de preservarlos o elaborar nuevas copias para la posteridad. Quemar libros heréticos no significa sólo destruir los libros escritos por los herejes sino también destruir (o no reproducir) los libros alterados por los herejes.

Y si los textos de las Escrituras alterados por los herejes no sobrevivieron, ¿qué hay de los textos alterados por los proto-ortodoxos? ¿Es posible que los escribas que pertenecían a la tradición que en última instancia resultaría victoriosa modificaran sus textos sagrados con el objetivo de hacerlos más útiles a la causa proto-ortodoxa, haciéndoles *decir* lo que ellos ya creían que *significaban*? La respuesta es afirmativa, y la tradición manuscrita del Nuevo Testamento nos proporciona abundantes y evidentes pruebas de ello. Más adelante examinaremos algunos ejemplos, pero antes quiero repasar los problemas que plantean las fuentes manuscritas de los libros del Nuevo Testamento, algo que, espero, nos permitirá entender mejor esta discusión.[50]

Copias de copias de copias de copias

En relación con el Nuevo Testamento, carecemos de los «originales» de todos y cada uno de los libros que finalmente lo conformarían; de hecho, esto es también lo que sucede con cualquier otro libro cristiano de la antigüedad. Lo que tenemos son copias del original o, para ser más precisos, copias realizadas a partir de las copias de las copias de las copias del original. Entre los originales y la mayoría de las copias que han sido conservadas hay cientos de años de diferencia.

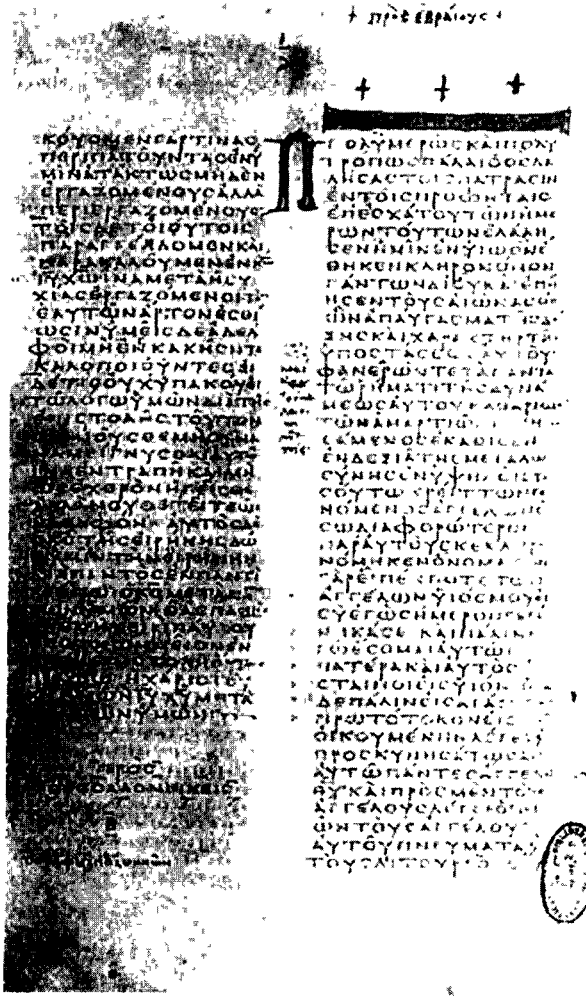
Para ofrecerles una idea de cómo funciona esto voy a concentrarme en un único ejemplo.[51] Cuando los tesalonicenses recibieron la primera carta de Pablo, alguno de los miembros de la comunidad debió de haberla copiado a mano, palabra por palabra. Esta copia fue a su vez copiada, quizá en la misma Tesalónica, quizá en otra comunidad a la que la primera copia había sido llevada o enviada. Esta copia de la copia fue nuevamente copiada, al igual que lo fue la nueva copia de la copia de la

copia. No mucho tiempo después, había un buen número de copias de la carta o, mejor, de copias de copias, que circulaban por las comunidades cristianas de todo el Mediterráneo, todas hechas a mano, a un ritmo que nos parecería terriblemente lento acostumbrados, como estamos, al mundo de los procesadores de texto, las fotocopiadoras y el correo electrónico.

¿Qué ocurrió con el original de esa primera carta a los Tesalonicenses en este proceso de copiar el documento a mano? Por razones desconocidas, en cierto momento el texto original se perdió, se quemó o se destruyó de alguna otra manera. Es posible incluso que simplemente se lo hubiera leído tantas veces que el texto terminara deshaciéndose. Los primeros cristianos, además, no consideraban que necesitaran preservarlo en tanto que «original». A fin de cuentas, tenían copias, ¿para que iban a querer el original?

Habrían comprendido las razones para conservarlo si hubieran podido apreciar mejor lo que le sucede a un texto que es copiado y recopiado a mano, y más cuando quienes se encargaban de hacerlo no eran escribas profesionales formados para este tipo de trabajo sino personas corrientes que simplemente sabían leer y escribir y disponían del tiempo y el dinero necesarios. Es inevitable: los copistas, incluso cuando se trata de especialistas cualificados, cometen errores. (Cualquiera que tenga dudas al respecto debería copiar un texto largo a mano y luego verificar cómo lo ha hecho.) Además, cada vez que un copista realizaba una copia de una copia anterior, los errores que se habían acumulado con cada reproducción se multiplicaban; los escribas no sólo introducían sus propios errores sino que, era inevitable, también reproducían los errores ya presentes en la copia que les servía de modelo (a menos que intentaran «corregir» esos errores, lo que en la mayoría de ocasiones conducía a una corrección «incorrecta»).

No poseemos el original de la Primera Epístola a los Tesalonicenses (es decir, el texto que el apóstol Pablo realmente escribió) o de cualquier otro de los libros del Nuevo Testamento. Tampoco poseemos copias directas de los originales, ni copias de las primeras copias de los originales, ni copias de las copias de las copias. Las copias manuscritas más antiguas de las cartas de Pablo que tenemos se remontan más o menos al año 200 e. c., esto es, casi ciento cincuenta años después de que hubieran sido escritas. Los manuscritos completos de los evangelios



Primer capítulo de la Epístola a los Hebreos en uno de los manuscritos del Nuevo Testamento más antiguos y mejor conservados, el Codex Vaticanus. Adviértase la nota al margen entre la primera y la segunda columna. Un corrector había borrado una palabra en el tercer versículo y la había sustituido por otra; luego un segundo corrector había borrado la corrección para reinsertar la palabra original y después había escrito una nota al margen para censurar la acción del primero. La nota dice: «¡Necio y bribón, deja el viejo texto, no lo cambies!».

más antiguos proceden aproximadamente de la misma época, aunque disponemos de fragmentos de manuscritos anteriores, entre ellos P^{52}, el pequeño fragmento del tamaño de una tarjeta de crédito con algunos versículos de Juan 18 descubierto en un antiguo vertedero en Egipto, al que ya nos referimos en el capítulo 3 y que, como hemos señalado, los expertos consideran que pertenece a las primeras décadas del siglo II. Sin embargo, incluso nuestros relativamente completos manuscritos del año 200 no se conservan intactos, y hay páginas y libros enteros que han desaparecido. De hecho, los manuscritos verdaderamente completos de todos los libros del Nuevo Testamento que hoy poseemos no fueron elaborados sino hasta el siglo IV, casi trescientos años después de que los libros originales hubieran sido escritos.

Después del siglo IV o V, las copias del Nuevo Testamento se vuelven bastante comunes. Y si contamos todos los manuscritos del Nuevo Testamento que han sido descubiertos, obtenemos en realidad una cifra impresionante. Hoy en día conocemos cerca de cinco mil cuatrocientas copias griegas totales o parciales del Nuevo Testamento, entre las que se encuentran desde pequeños trozos con uno o dos versículos que cabrían en la palma de la mano hasta grandes volúmenes con todos los veintisiete libros completos. Estas copias van desde el siglo II hasta la invención de la imprenta en el siglo XV e incluso después. En consecuencia, el Nuevo Testamento se conserva en muchísimos más manuscritos que cualquier otro libro de la antigüedad. Tenemos, por ejemplo, menos de setecientas copias de la *Iliada*, menos de trescientas cincuenta copias de las tragedias de Eurípides y sólo una copia de los primeros seis libros de los *Anales* de Tácito.

Ahora bien, lo que resulta inquietante para quienes desean conocer qué decían los textos originales no es el número de copias manuscritas del Nuevo Testamento sino las fechas de estas copias y las diferencias entre ellas. Por supuesto, cabía esperar que el Nuevo Testamento fuera copiado durante la Edad Media con mayor frecuencia que Homero, Eurípides o Tácito; por todo el mundo occidental, los copistas cualificados de este período eran escribas cristianos, por lo general monjes, dedicados en su mayoría a preparar copias de textos religiosos. Pero el hecho de que dispongamos de miles de manuscritos del Nuevo Testamento no significa que conozcamos el contenido del texto original. Si contamos con tan poquísimas copias antiguas —de hecho, escasamente tenemos

algo—, ¿cómo podemos saber que el texto no cambió de manera significativa *antes* de que el Nuevo Testamento empezara a ser reproducido a gran escala? La mayoría de las copias conservadas fueron hechas durante la Edad Media, muchas de ellas unos mil años después de que Pablo y sus compañeros hubieran muerto.

Debo insistir en que la modificación del Nuevo Testamento durante el proceso de copiado no es simplemente una especie de especulación académica. Sabemos que hubo cambios porque podemos comparar estas cinco mil cuatrocientas copias entre sí. Y lo que resulta más sorprendente es que, cuando lo hacemos, descubrimos que (con excepción de los fragmentos más pequeños) no hay dos copias idénticas en toda su redacción. Sólo hay una razón posible para ello: los escribas que copiaron los textos los alteraron. Nadie sabe con certeza lo a menudo que ocurrió esto porque nadie ha sido capaz de determinar todas las diferencias entre todos los manuscritos. Algunos calculan que habría unas doscientas mil diferencias, otros en cambio hablan de trescientas mil o más. Acaso la forma más simple de hacernos una idea sea proponer una comparación: existen más diferencias entre los manuscritos que poseemos que palabras en todo el Nuevo Testamento.

La mayoría de los cambios son errores producto del descuido y pueden ser reconocidos y corregidos con facilidad. Los escribas cristianos cometían errores con frecuencia simplemente porque estaban cansados o distraídos o, en algunas ocasiones, porque eran ineptos. De hecho, los errores más comunes en estos manuscritos son de tipo «ortográfico», y sólo sirven para mostrarnos que en la antigüedad los copistas no escribían mejor que la mayoría de nuestros contemporáneos. Además, tenemos muchos manuscritos en los que los escribas omitieron palabras, versículos e incluso páginas completas de un libro, presumiblemente por accidente. En algunas ocasiones, reacomodaron las palabras de una página, como cuando tras omitir una palabra en determinado punto, la insertaban después en un momento posterior de la frase. Y otras veces ocurría que encontraban una nota al margen hecha por algún escriba anterior y pensaban que debía ser incluida en el texto, por lo que la introducían como un nuevo versículo. Algo que facilitaba el que se cometieran errores accidentales como éstos era el hecho de que en la antigüedad los escribas no utilizaban puntuación ni dividían el texto en párrafos, así como tampoco separaban las palabras entre sí sino quela-

sescribíantodasjuntasunadetrásdeotraloquehacíabastantecomuneslos-erroresdelectura.

Otros tipos de alteraciones son más importantes y, al mismo tiempo, más difíciles de detectar por parte de los estudiosos modernos. Se trata de cambios que los escribas parecen haber introducido en los textos de manera intencional. Digo «parecen» porque no tenemos ya a los escribas por aquí cerca para preguntarles por sus intenciones, pero algunos de los cambios a los que nos referimos difícilmente pueden ser atribuidos a la fatiga, el descuido o la ineptitud: todo lo contrario, sugieren intencionalidad y premeditación.

En ciertas ocasiones resulta arduo establecer qué pudo haber motivado a un escriba a modificar el texto que copiaba, pero con frecuencia parece haber habido alguna especie de problema en la fuente que el escriba encontraba perturbador. Algunas veces tropezaban con una declaración que parecía errónea. Esto ocurre, por ejemplo, en Marcos 1:2, en el que una cita del libro de Malaquías se introduce como si perteneciera al libro de Isaías. En otros casos, los escribas consideraban que dos pasajes se contradecían entre sí. Por ejemplo, Marcos 2:26 señala que Abiatar era el sumo sacerdote cuando David entró en el Templo para comer los panes de la presencia, mientras que el relato incluido en la Biblia hebrea indica que en aquella época el sumo sacerdote no era Abiatar sino su padre, Ajimélek (1 Samuel 21:1-7). En tales circunstancias, los escribas parecen haber tenido pocos escrúpulos para alterar sus textos y «corregirlos»: tanto Marcos 1:2 como 2:26 fueron por lo general modificados.

Por tanto, en ciertos manuscritos un versículo parecerá contener un error y una contradicción o emplear una construcción incorrecta, mientras que en otros habrá sido redactado de manera diferente para evitar el problema. En estos casos, los estudiosos deben decidir cuál de las formas del versículo era probablemente la original y cuál contiene el cambio introducido por el escriba.

Algunas modificaciones textuales pueden ser importantes para la interpretación del texto. Por ejemplo, el manuscrito más antiguo del Evangelio de Marcos que ha llegado hasta nosotros termina en 16:8 con las mujeres huyendo asustadas de la tumba vacía de Jesús y sin decir a nadie lo que habían visto y oído. No obstante, manuscritos posteriores incluyen doce versículos adicionales en los que el Jesús resucitado se aparece a sus discípulos y pronuncia un memorable discurso en el que

sostiene, entre otras cosas, que quienes creen en él serán capaces de agarrar serpientes con las manos y beber veneno sin sufrir ninguna clase de daño. ¿Formaban estos versículos parte del original o fueron introducidos en un texto que sin ellos parecía terminar de manera demasiado abrupta? Es importante recordar que esta pregunta no se refiere a si los escribas cambiaron o no el texto. Alguno tuvo que cambiarlo porque los manuscritos son diferentes entre sí. La pregunta es si un escriba omitió doce versículos o si otro escriba los añadió. La mayoría de los expertos cree que el Evangelio de Marcos terminaba originalmente en 16:8.

¿Escribió el autor del Cuarto Evangelio la famosa historia de la mujer sorprendida cometiendo adulterio o fue ésta introducida posteriormente por un escriba bienintencionado? El relato aparece en muchos manuscritos tardíos entre los capítulos séptimo y octavo, pero no se encuentra en los más antiguos; además, el estilo en el que está escrito es muy diferente del resto de este evangelio. Prácticamente todos los expertos aceptan hoy que la historia fue añadida al manuscrito del Evangelio de Juan muchos años después de que éste hubiera empezado a circular.

A pesar de las destacadas diferencias entre los manuscritos conservados, los estudiosos están convencidos de que podemos reconstruir las formas más antiguas de los libros del Nuevo Testamento con razonable precisión (aunque no con absoluta exactitud). Los académicos tienden a identificar qué lectura textual se encuentra abalada (a) por los manuscritos más antiguos, pues se parte del supuesto de que cuanto más antiguo sea el manuscrito, menos escribas hubo entre la copia y el original, lo que significa, menos oportunidades de modificarlo; (b) por los manuscritos de procedencias geográficas diferentes, con lo que se garantiza que el texto no sea sólo una especie de variante local, y (c) por los manuscritos de calidad superior, con la idea de que las copias de las que se sabe contienen muchos errores no pueden ser tan dignas de confianza como las que no incluyen tantos. Además, los expertos tienen en cuenta cuestiones tales como si determinada forma de un texto coincide con el estilo literario, vocabulario y teología de un autor (lo que es un punto en su favor) o si la lectura coincide con los posible intereses de los escribas (lo que podría sugerir que ha sido alterado). Es evidente que tomar decisiones de este tipo es un asunto complicado; y en consecuencia hay numerosas variantes textuales sobre las que los expertos

continúan estando en desacuerdo sobre cuál era la forma del texto «original».

Tras este repaso, podemos volver a nuestra pregunta inicial: dada la enorme cantidad de modificaciones presentes en los manuscritos del Nuevo Testamento que tenemos, ¿existen pruebas de que los textos conservados fueron en alguna ocasión modificados a la luz de las controversias doctrinales de los siglos II y III? La respuesta es afirmativa: hay abundantes pruebas, algunas veces precisamente en aquellos lugares en que primero las buscaríamos. Y como he señalado antes, casi todas estas pruebas se refieren a alteraciones introducidas por los proto-ortodoxos.

Acaso la forma más fácil de ilustrar este hecho sea ofreciendo varios ejemplos clasificados de acuerdo con la idea herética que parece haber motivado el cambio.[52]

ALTERACIONES ANTI-ADOPCIONISTAS

Empezaré por las alteraciones textuales que parecen haber sido motivadas por una oposición a las cristologías adopcionistas, como la de los ebionitas o la de los teodocianos romanos, que sostenían que Jesús era completamente humano, no divino, el fruto de la unión sexual de José y María.

En el Evangelio de Lucas, después del nacimiento de Jesús, sus padres lo llevan al Templo «para presentarle al Señor» (Lucas 2:22). En Jerusalén se encuentran con un profeta, Simeón, que reconoce a Jesús como al «Cristo del Señor» (2:26) y lo alaba por ser el destinado a ser «una luz para iluminar a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel» (2:32). Semejante alabanza suscita la esperada respuesta en los padres del niño: «su padre y su madre estaban admirados de lo que se decía de él» (2:33). Sin embargo, algunos escribas proto-ortodoxos se sentían consternados ante esta descripción, porque parecía dar por sentado que José era el *padre* de Jesús, y eso era exactamente lo que los adopcionistas decían sobre él: José y María eran los verdaderos padres de Jesús. Tras advertir el problema, algunos escribas cambiaron el texto y, como resultado, en los manuscritos alterados leemos que «José y su madre estaban admirados de lo que se decía de él». Aquí ya no hay problema, pues no se dice que José sea el padre de Jesús. Y nadie que piense tal

cosa podrá acudir al texto para demostrar su argumento. Ésta, por tanto, es una «corrección» proto-ortodoxa que implica una alteración textual.

Lo mismo ocurre también con el relato sobre Jesús perdido en el Templo a la edad de doce años. Jesús ha viajado con sus padres a Jerusalén para la celebración de la Pascua. Cuando ésta termina, todos regresan a casa; pero Jesús, sin que su familia lo advierta, se queda atrás. Cuando descubren que Jesús no está con ellos, sus padres regresan a la ciudad y, después de tres días, lo encuentran por fin en el Templo, discutiendo sobre la ley con los maestros judíos. Enfadada con su precoz hijo, María le dice: «Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Mira, tu padre y yo, angustiados, te andábamos buscando» (Lucas 2:48). ¿Tu padre y yo? Una vez más, he aquí un problema. Y también, una vez más, una solución; los escribas cambiaron el texto para que dijera: «*Nosotros*, angustiados, te andábamos buscando».

Pasemos ahora a examinar un tipo de alteración diferente, aunque animada por motivos similares. Los adopcionistas, por supuesto, creían que Jesús era divino no debido a su naturaleza sino a su adopción por Dios. Muchos de ellos creían que esto había ocurrido durante su bautismo, que sería el momento en el que Dios lo habría hecho hijo suyo. Pues bien, resulta que hay una interesante variante en el relato del bautismo del Evangelio de Lucas. En los otros tres evangelios, Mateo, Marcos y Juan, el desarrollo de los acontecimientos es similar: los cielos se abren, el Espíritu Santo desciende sobre Jesús en forma de una paloma, y una voz habla desde el cielo. ¿Qué dice la voz? Tanto en Marcos como en Mateo, parece ser que se alude a Isaías 42. En Marcos la voz dice: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (1:11); y en Mateo, donde parece dirigirse a la multitud antes que hablar directamente a Jesús, sus palabras son: «Éste es mi Hijo amado, en quien me complazco» (3:17). Sin embargo, en la versión más antigua de Lucas que se conserva, la voz cita las palabras de Salmos 2:7, «Tú eres mi hijo; yo hoy te he engendrado» (Lucas 3:22).

De acuerdo con nuestro estudio, lo que nos interesa aquí no es la cuestión de qué fue lo que la voz *realmente* dijo (en caso de que tal cosa pueda establecerse alguna vez en términos históricos), sino de lo que en Lucas se dice que dijo. ¿«Hoy te he engendrado»? Esto es exactamente lo que los adopcionistas decían, es decir, que en el bautismo Dios había

hecho a Jesús su hijo. No debe resultarnos entonces sorprendente que el pasaje aparezca con frecuencia modificado en los manuscritos del Nuevo Testamento. Los escribas habrían tenido dificultades para convertir la frase en algo similar a la de Mateo, dado que la voz se dirige a la multitud y no tanto a Jesús. Por tanto, la forma más fácil de impedir el (mal) uso del texto por parte de los adopcionistas era armonizarlo con Marcos. Y así, la mayoría de las copias manuscritas del Evangelio de Lucas también dicen: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco». Ésta fue una modificación proto-ortodoxa que resultaría increíblemente exitosa. A pesar de que la forma susceptible de ser empleada para apoyar la concepción «herética» es la que encontramos en prácticamente todos los testimonios más antiguos y de que es muy difícil explicarla como alteración introducida por los copistas, es la forma *alterada* del texto la que encontramos en la mayoría de los manuscritos conservados y la que hoy se reproduce en buena parte de las traducciones del Nuevo Testamento.

Como hemos visto, el punto clave del debate entre los proto-ortodoxos y los ebionitas, teodocianos y similares era la naturaleza de Cristo, esto es, si se trataba de un ser divino o, simplemente, de un ser humano adoptado, siendo adulto, para estar en una relación especial con Dios. Los proto-ortodoxos insistían en que Jesús mismo era Dios. No obstante, los escritos originales del Nuevo Testamento en raras oportunidades condescienden a hacer una declaración tan tajante como «Jesús es Dios».[53] Y por tanto los escribas proto-ortodoxos que copiaron los distintos manuscritos los alteraron en ocasiones para clarificar el carácter divino de Jesús. Un caso sorprendente lo tenemos en las primeras versículos del Evangelio de Juan, en el que se habla de la «Palabra» de Dios que existía al principio, que estaba con Dios y que era en sí misma Dios (1:1-2). Esta Palabra, a través de la cual Dios creó todas las cosas (1:3), se convirtió en un ser humano (1:14) y era, por supuesto, Jesucristo mismo, la Palabra de Dios hecha carne. Este himno declarado de alabanza a Cristo concluye con la conocida fórmula: «A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (Juan 1:18).

Una visión bastante exaltada de Cristo, por así decirlo. No es sólo el Hijo de Dios sino que es el único que reside en el seno de Dios Padre y el único que puede darlo a conocer. Pero aunque exaltada, esta visión

no lo era en grado suficiente para algunos escribas, que modificaron de manera notable el texto para que dijera: «A Dios nadie le ha visto jamás: el Dios único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado». En los manuscritos que incluyen este cambio, Jesús no es sólo el único Hijo de Dios, es él mismo el único Dios. No hay aquí ninguna ambiguedad sobre su carácter. Ésta parece haber sido una modificación proto-ortodoxa dirigida contra una cristología adopcionista «moderada» no suficientemente impresionada con su estatus como Dios.

Alteraciones anti-separacionistas

Un segundo tipo de alteraciones proto-ortodoxas de los textos que el grupo consideraba Sagradas Escrituras tiene como blanco no a los adopcionistas sino a los gnósticos que diferenciaban entre el hombre Jesús y el Cristo divino. Este tipo de cristología puede ser denominada «separacionista», dado que distinguía con claridad entre dos personas separadas, el ser humano Jesús y el divino eón Cristo, que temporalmente vivió en él. Según algunas formas de esta idea gnóstica, el Cristo descendió a Jesús durante el bautismo y le otorgó las facultades que requería su ministerio, y lo abandonó luego momentos antes de su muerte, escapando así a todo sufrimiento. De acuerdo con esta concepción, como hemos visto en capítulos anteriores, Jesús sufrió solo.

Esta interpretación gnóstica parece haber afectado a ciertos escribas proto-ortodoxos que en ocasiones alteraron sus textos a la luz de esta controversia. Un ejemplo bastante particular lo encontramos en la Primera Epístola de Juan, en la que el autor ataca a algunos falsos maestros de su época: «Todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios; ése es el del Anticristo» (1 Juan 4:2-3). Es posible que el autor de esta carta estuviera respondiendo a alguna forma de cristología «docética» en la que, como hemos visto, Jesús es considerado *tan* divino que no es del todo humano y careció de un cuerpo de sangre y hueso real («venido en carne»). Sin embargo, existe una interesante variante textual de este pasaje, que pese a estar escasamente atestiguada sin duda se remonta al siglo II. En esta forma alterada del texto se nos dice: «Todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que suel-

ta a Jesús, no es de Dios; ése es el del Anticristo». ¿Todo espíritu que *suelta* a Jesús? ¿Qué significa *eso*? De hecho, es algo difícil determinar qué significa esta expresión al margen de las acaloradas controversias gnósticas propias del momento en que el texto fue modificado por primera vez. Dentro de esas controversias, en cambio, la alteración resulta muy lógica. Aquellos que «sueltan» a Jesús son quienes lo separan del Cristo al afirmar que, en realidad, eran dos seres distintos y no un «único Señor Jesucristo». El cambio, por tanto, parece ser una falsificación destinada a atacar determinada cristología gnóstica.

Es posible encontrar otro ejemplo de este tipo de alteración exactamente en el lugar en que uno esperaría encontrarlo, esto es, en la escena de la crucifixión en el Evangelio de Marcos. Ireneo nos cuenta que Marcos era el texto elegido por aquellos que «separan a Jesús del Cristo» (*Contra las herejías* 3.11.7). Esto no es una sorpresa para quienes conocen bien el Evangelio de Marcos, pues en griego la descripción del bautismo que nos ofrece este relato dice de hecho que el Espíritu (el elemento divino) desciende «dentro» de Jesús (Marcos 1:10); además, al final de su vida, se dice que Jesús grita en la cruz: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» o, en una traducción más literal, «¿Por qué me has dejado atrás?» (Marcos 15:34). Sabemos que algunos gnósticos interpretaban este versículo como una señal de que el Cristo había abandonado a Jesús para que afrontara solo su muerte. El Evangelio gnóstico de Felipe, por ejemplo, interpreta las palabras de la siguiente manera: «Esto lo dijo en la cruz, pues se había separado de allí» (Evangelio de Felipe 72).[54] Entender la interpretación gnóstica del versículo puede ayudarnos a explicar por qué terminó siendo cambiado en algunos manuscritos, en los que en vez de gritar «¿Por qué me has abandonado?», Jesús grita «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué te burlas de mí?».

Se trata de un cambio fascinante, en parte porque casa muy bien con lo que ha ocurrido antes en el propio relato de Marcos, en el que todos se han burlado de Jesús: los soldados, los dos criminales que son crucificados junto a él, los sumos sacerdotes, etc. Y he aquí que, al final, incluso Dios se burla de él. Con todo, esto no era lo que el texto original afirmaba. Casi todos los manuscritos conservan la forma más conocida, la que, además, es la traducción correcta de las palabras en arameo citadas en el versículo precedente: «Eloi, Eloi, ¿lema sabactani?». ¿Por qué cambiar el texto entonces? Evidentemente porque la forma original es-

taba demostrando ser muy útil para apoyar la interpretación gnóstica de la crucifixión. Por tanto, esta variante pudo haber sido una falsificación proto-ortodoxa.

El cambio de Marcos 15:34 no tuvo un gran impacto en la tradición manuscrita y, como he señalado, la mayoría de los testimonios conserva la redacción original. Lo contrario ocurre con el último ejemplo que quiero mencionar, que procede no ya de los evangelios sino de la Epístola a los Hebreos. En un pasaje muy interesante de esta carta, su autor indica que Jesús murió para bien de todos «por la gracia de Dios» (Hebreos 2:9). Pero ¿era eso realmente lo que decía? En varios manuscritos, el texto afirma en cambio que Jesús murió «aparte de Dios». ¿Qué podría significar eso de que Jesús murió «aparte de Dios»? De hecho, esta es una afirmación que en Hebreos resulta perfectamente coherente, dado que la epístola subraya por todas partes que Jesús experimentó su sufrimiento como un ser humano en todo sentido sin recibir ninguna clase de auxilio divino por su condición de Hijo de Dios. Jesús sufrió como el resto de los mortales, apartado de cualquier intervención divina o analgésico sobrenatural (cf. Hebreos 5:7, 12:2-3).

Sin embargo, tiempo después, en los siglos II y III, afirmaciones de este tipo resultaban bastante problemáticas, dado que los gnósticos estaban sosteniendo que Jesús, literalmente, había muerto «aparte de Dios», puesto que el elemento divino que había en él lo había abandonado. Al parecer, fue por esta razón que los escribas del período modificaron el texto y recurrieron a la expresión más familiar de que Jesús murió «por la gracia de Dios», expresión que es común en los escritos de Pablo pero no en esta carta en particular. En este caso la alteración tendría un gran éxito, y hoy es la redacción que reproducen la mayoría de las traducciones de la Biblia.

Alteraciones anti-docéticas

Para finalizar, examinaremos algunos cambios que parecen haber sido realizados para combatir interpretaciones docéticas de Jesús, como las defendidas por Marción y algunos gnósticos, en las que se subraya de tal forma su absoluta divinidad que Jesús no es ya del todo humano. Las alteraciones proto-ortodoxas a sus textos sagrados, como era de es-

perar, enfatizarían justo lo contrario, esto es, que Jesús fue en verdad un ser humano, que en verdad sufrió, sangró y murió, que en verdad tuvo una existencia carnal. Aunque hay varios cambios de este tipo en los manuscritos que han llegado hasta nosotros, aquí me concentraré sólo en dos que resultan particularmente interesantes.

Uno de los pasajes más famosos del Evangelio de Lucas lo encontramos en la escena que precede de forma inmediata al arresto de Jesús, cuando Jesús está orando y comienza a «sudar sangre» (el pasaje es el origen de la expresión): «Entonces, se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba. Y sumido en agonía, insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra» (Lucas 22:43-44). Tenemos aquí una conmovedora escena de un Jesús muy humano, angustiado y aterrorizado por la muerte que le espera. No obstante, el problema es que estos versículos no están incluidos en los mejores y más antiguos testimonios que poseemos del Evangelio de Lucas (y no aparecen en ningún otro evangelio). ¿Qué ocurrió? ¿Acaso quienes copiaron esos viejos manuscritos prescindieron de estos versículos por considerarlos extraños? ¿O fueron en cambio introducidos por escribas más recientes que creían que eran necesarios? Tenemos buenas razones para creer que esta última alternativa es la correcta (entre otras, la de que los versículos no aparecen en las mejores y más antiguas copias del evangelio). En este caso, vale la pena destacar en especial la forma en que los versículos fueron utilizados por los primeros autores que recurren a ellos. Siempre los encontramos en autores proto-ortodoxos (Justino, Ireneo e Hipólito) que los citan para mostrar que, de manera contraria a las enseñanzas de ciertos maestros heréticos, Jesús fue realmente un ser humano de carne y hueso, y que experimentó verdaderas emociones humanas al sudar sangre mientras, angustiado, esperaba su arresto. Todo sugiere entonces que la escena de la traición y arresto de Jesús en Lucas fue alterada por escribas proto-ortodoxos que deseaban subrayar la humanidad de Jesús en su confrontación con los cristianos docetas que la negaban.

Nuestro segundo ejemplo lo encontramos dos capítulos después, cuando Jesús resucita de entre los muertos. Las mujeres que han ido a la tumba se enteran de la maravillosa noticia y regresan para contarla a los discípulos, pero éstos no les creen y se burlan de ellas por decir tonterías. Sin embargo, su historia es confirmada por el apóstol Pedro,

que es el primero en correr al sepulcro y comprobar personalmente que está vacío y sólo quedan en él los lienzos con los que Jesús había sido amortajado (Lucas 24:12). Luego, Jesús se aparece a dos personas en el camino a Emaús y, poco después, a todos sus discípulos. Ahora bien, ¿qué problema hay con que Pedro encuentre la tumba vacía?

El problema, de hecho, es que el versículo que nos informa de ello no se encuentra en algunos de nuestros más importantes testimonios del texto de Lucas. Y además, cuando lo estudiamos con cuidado, descubrimos que contiene un número desproporcionado de palabras y características gramaticales que no encontramos en ningún otro lugar del Evangelio de Lucas (o de los Hechos de los Apóstoles). Además, el relato es muy similar al que aparece en Juan 20:3-10, casi como si fuera un resumen de lo que allí se cuenta. ¿Cómo explicar todo esto? Quizá la explicación más fácil es que el versículo es un añadido al relato original de Lucas. Y al considerar las razones que los escribas pudieron haber tenido para ello, no debemos pasar por alto el posible servicio que el pasaje prestaba a la causa proto-ortodoxa. Tenemos aquí que Jesús ha sido resucitado de entre los muertos corporalmente; ésta no es una especie de resurrección espiritual como la defendida por los docetas. Prueba de ello son las vendas de lienzo, contundente demostración de la naturaleza tangible de la resurrección. ¿Y quién es el que las ve? No sólo unas mujeres que dicen luego tonterías, sino Pedro, el líder de los apóstoles y quien luego se convertiría en obispo de Roma, la cabeza de la Iglesia proto-ortodoxa. Por tanto, todo sugiere que estamos ante una modificación proto-ortodoxa del texto, destinada a confrontar la concepción docética de Jesús.

Hasta aquí hemos examinado un amplio abanico de las estrategias empleadas por los distintos combatientes en las batallas literarias por el predominio en el cristianismo primitivo: tratados polémicos con ataques estereotipados pero severos contra las ideas de los adversarios, documentos falsificados en nombre de autoridades apostólicas que apoyaban por completo determinada forma de religión o calumniaban otra, y falsificaciones de obras ya aceptadas como sagradas por alguno de los bandos enfrentados en las disputas. Sin embargo, hubo una estrategia adicional empleada con particular éxito por el grupo que resultaría vencedor al final del conflicto. Esta estrategia fue la compilación de un gru-

po de textos para conformar un canon de Sagradas Escrituras, investidas con la autoridad de la inspiración divina. Esta estrategia final tuvo importantes efectos a largo plazo, mucho más grandes que los de cualquiera de las que hemos considerados hasta este punto. De ella deriva nuestro Nuevo Testamento, los veintisiete libros aceptados por los cristianos desde el siglo IV hasta nuestros días como Escrituras canónicas. La batalla por esta colección de textos, no obstante, fue larga y dura. Estudiaremos algunos de sus aspectos clave en el siguiente capítulo.

11
La invención de las Escrituras: La formación del Nuevo Testamento proto-ortodoxo

La victoria del cristianismo proto-ortodoxo en su búsqueda del predominio dejó diversas marcas indelebles en la historia de la civilización occidental. De todas ellas, ninguna ha resultado ser tan significativa como la formación del Nuevo Testamento como canon de las Sagradas Escrituras.

Es evidente que el desarrollo de una jerarquía eclesiástica fue importante, pero hoy existen numerosas denominaciones cristianas y una amplia variedad de estructuras eclesiásticas. La formulación de los credos ortodoxos también fue igualmente importante, pero en algunas iglesias los viejos credos han sido reemplazados por nuevos y nadie asiste semanalmente a sesiones de Estudios Crédicos para discutir cómo las afirmaciones de Nicea pueden cambiar su vida. El Nuevo Testamento es un asunto completamente diferente: es aceptado y leído por millones de personas alrededor del mundo y es considerado por muchos cristianos palabra de Dios, Sagrada Escritura, el fundamento último de su fe y sus prácticas (incluso entre los cristianos que subrayan también la importancia de la «tradición»). En la concepción cristiana común, los veintisiete libros que conforman el Nuevo Testamento son los textos entregados por Dios a su pueblo para orientar las vidas y el entendimiento de los creyentes.

Comprender que la Iglesia no tuvo siempre un Nuevo Testamento es algo que para la mayoría de las personas resulta un tanto inquietante, pero lo cierto es que las Escrituras cristianas no descendieron del cielo pocos años después de la muerte de Jesús. Los libros que finalmente se-

rían incluidos en el canon sagrado fueron escritos por diversos autores a lo largo de un período de sesenta o setenta años, en diferentes lugares y para diferentes audiencias. Otros libros fueron escritos durante el mismo período, algunos incluso por los mismos autores que los anteriores. Poco tiempo después la Iglesia se vio inundada por una serie de libros que supuestamente también habían sido escritos por los primeros seguidores de Jesús, falsificaciones en nombre de los apóstoles escritas décadas e incluso siglos después de que éstos hubieran muerto y llevaran ya mucho tiempo enterrados. Prácticamente toda esta literatura fue destruida, olvidada o perdida. Sólo una fracción de los escritos de los primeros cristianos sería inmortalizada al ser incluida en el canon sagrado.

¿Por qué fueron incluidos esos veintisiete libros y no cualquiera de los otros? ¿Quién decidió qué libros serían incluidos? ¿Con qué criterio? ¿Cuándo? Una cosa es la afirmación de los creyentes, basada en razones teológicas, según la cual las decisiones respecto al canon, como los libros mismos, fueron resultado de la inspiración divina, pero otra muy diferente es estudiar la verdadera historia del proceso y explorar las largas e interminables discusiones sobre qué libros debían formar parte del canon y cuáles debían ser rechazados. El proceso no tardó unos cuantos meses y tampoco años. Tardó siglos. E incluso una vez concluido no hubo unanimidad al respecto.

Empezar por el final: el canon, trescientos años después

Para iniciar nuestras reflexiones sobre la formación del canon del Nuevo Testamento, acaso lo mejor que podemos hacer es plantear brevemente el contexto y a continuación empezar por el final.[55] La mayoría de los libros del Nuevo Testamento fueron escritos en el siglo I de la era común, desde las primeras cartas de Pablo, escritas hacia el año 50 e. c.,[56] hasta la Segunda Epístola de Pedro, a la que muchos consideran el libro más tardío del Nuevo Testamento, redactada probablemente hacia 120 e. c. Las controversias que hemos estudiado se remontan en su mayor parte a los doscientos años siguientes. No obstante, tras ese período de doscientos años no había aún un canon del Nuevo Testamento fijo.

El primer autor cristiano de cualquier tipo en promover un canon del Nuevo Testamento compuesto por los veintisiete libros que conoce-

mos y no otros fue Atanasio, obispo de Alejandría en el siglo IV. Este canon aparece en una carta que Atanasio escribió en el año 367 e. c., más de tres siglos después de las obras de Pablo, el primer autor cristiano. Como obispo de Alejandría, Atanasio enviaba anualmente una carta a las iglesias egipcias que estaban bajo su jurisdicción. El propósito de estas cartas era determinar la fecha de la Pascua de Resurrección, que a diferencia de lo que ocurre en los calendarios modernos no estaba prevista por adelantado y debía ser anunciada cada año por las autoridades eclesiásticas. Atanasio utilizaba estas epístolas pascuales para proporcionar consejo y orientación pastoral a sus iglesias. En su famosa trigésimo novena epístola pascual del año 367 e. c. Atanasio indica, como parte de sus consejos, los libros que sus iglesias deben aceptar como Escrituras canónicas. En primer lugar, enumera los libros del «Antiguo Testamento», incluidos los apócrifos del Antiguo Testamento (que debían ser leídos como literatura devota, no como autoridades canónicas). Luego pasa a anotar exactamente los veintisiete libros que hoy componen el Nuevo Testamento, señalando que: «sólo en éstos las enseñanzas divinas son proclamadas. No añadáis ninguno a éstos; no prescindáis de ninguno».

Numerosos académicos han asegurado de forma irreflexiva que la carta de Atanasio representa el «cierre» del canon y que a partir de ella cesaron las disputas sobre qué libros debían ser incluidos en él. Sin embargo, la verdad es que los debates y las diferencias de opinión continuaron, incluso en la propia iglesia de Atanasio. Por ejemplo, Dídimo el Ciego, famoso maestro en la Alejandría del siglo IV, afirmó que la Segunda Epístola de Pedro era una «falsificación» que no debía ser incluida dentro del canon.[57] Además, Dídimo mencionaba otros libros como sagradas autoridades, entre ellos el *Pastor* de Hermas y la Carta de Bernabé.[58]

Un poco más tarde, a principios del siglo V, la iglesia de Siria terminó su canon del Nuevo Testamento, del que excluía la Segunda Epístola de Pedro, la Segunda y Tercera Epístolas de Juan, la Epístola de Judas y el Apocalipsis, sumando un total de sólo veintidós libros. La iglesia de Etiopia finalmente aceptó los veintisiete libros mencionados por Atanasio, pero añadió otros cuatro libros, muy poco conocidos en realidad —los Sínodos, el Libro de Clemente,[59] el Libro de la Alianza y la Didascalia—, haciendo un total de treinta y un libros. Otras iglesias tenían

también sus propios cánones. Y por ello, cuando hablamos de la versión «final» del Nuevo Testamento, lo hacemos añadiendo (mentalmente) las comillas, puesto que nunca ha existido un completo acuerdo sobre el canon en todo el mundo cristiano.

No obstante, sí ha habido un acuerdo sobre el canon en buena parte de las tradiciones católica romana, ortodoxa oriental y protestante. Los veintisiete libros enumerados por Atanasio son aquí «el» Nuevo Testamento. Pero incluso así, el proceso no fue concluido de forma definitiva mediante la ratificación oficial del canon de Atanasio en un concilio eclesiástico convocado para este fin.[60] No existiría un pronunciamiento oficial sobre el asunto hasta el concilio de Trento, a mediados del siglo XVI (un concilio católico, lo que significa que sus decisiones sólo eran obligatorias para los católicos). Para entonces, sin embargo, los veintisiete libros de la lista ya se habían «establecido» como Sagradas Escrituras.

El canon del Nuevo Testamento, por tanto, fue ratificado por un amplio consenso antes que por una proclamación oficial. Un acuerdo mayoritario de las iglesias cristianas sobre sus límites puede advertirse ya hacia comienzos del siglo V.

EL COMIENZO DEL PROCESO

¿Cómo comenzó este proceso? ¿Por qué tomó tanto tiempo para resolverse (si es que de hecho podemos considerarlo resuelto)? ¿Cómo decidieron los líderes cristianos qué libros debían ser incluidos? ¿Cuáles fueron los factores que los motivaron a ello y qué les sirvió de impulso inicial?

Ya hemos estudiado un aspecto que, al menos en parte, animó la formación del canon. Dado que desde sus inicios el cristianismo fue una religión que enfatizaba las creencias apropiadas y necesitaba de autoridades en las cuales basar esas creencias, los textos escritos adquirieron muy pronto una importancia inusual en el movimiento. Los apóstoles de Jesús, es evidente, fueron considerados fuentes de conocimiento autorizadas sobre las palabras y obras de Jesús. Pero los apóstoles no podían estar en todos los lugares al mismo tiempo para atender las necesidades de las iglesias repartidas por todo el imperio. Los escritos

apostólicos, por tanto, se encargaron de sustituir la presencia apostólica, y la palabra escrita cobró así verdadera relevancia.

Hubo otra razón que impulsó la formación de un canon de las Sagradas Escrituras, y aparece mucho tiempo antes de que comiencen las misiones cristianas para fundar iglesias. En cierto sentido, el movimiento cristiano tenía un canon desde su mismo inicio, antes incluso de que cualquier texto apostólico hubiera sido escrito. Jesús y sus seguidores terrenales poseían una colección de escritos sagrados. Eran judíos y como tales aceptaban por completo la autoridad de los libros que serían incluidos en lo que luego los cristianos llamarían el «Antiguo Testamento».

No hay duda alguna de que durante su ministerio público Jesús aceptó, siguió, interpretó y enseñó las Escrituras hebreas a sus discípulos. Esto no quiere decir que el canon hebreo hubiera alcanzado ya su forma definitiva en la época de Jesús. Por el contrario, todo indica que el canon de veintidós libros hoy aceptado por los judíos estaba entonces en proceso de desarrollo, un proceso que no llegaría a completarse hasta el siglo III de la era común.[61] Con todo, prácticamente la totalidad de los judíos de la época de Jesús reconocían la sagrada autoridad de los primeros cinco libros de la actual Biblia hebrea, conocidos como la Torá o Ley de Moisés y, en ocasiones, como el Pentateuco (expresión que significa «cinco rollos»). Muchos judíos, entre ellos Jesús, también aceptaban como autoridades sagradas los libros de los profetas hebreos (Isaías, Jeremías, etc.), así como algunos otros textos, como los Salmos.

Jesús conocía bastante bien estos libros sagrados y sus enseñazas eran, en gran medida, una interpretación de ellos; de hecho, en tradiciones tempranas se le llama «rabí» (lo que significaba «maestro» de la Escritura). Jesús participa en discusiones con sus adversarios, los fariseos, sobre la adecuada interpretación de las leyes de las Escrituras, al debatir, por ejemplo, sobre la manera correcta de honrar el sábado.[62] Cuando alguien le pregunta cómo tener vida eterna, Jesús le responde que debe guardar los mandamientos, y a continuación, para ilustrar su idea, cita algunos de los diez mandamientos (véase Mateo 19:17-19). Cuando se le pregunta sobre los principales mandamientos de la ley, responde citando Deuteronomio 6:5, «amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente», y Levítico 19:18, «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mateo 22:34-40). Éstos

no son mandamientos que Jesús invente; lo que está haciendo es citar las Escrituras. Incluso cuando parece abolir la Ley de Moisés, lo hace con el fin de realzar lo que, a su juicio, es su verdadero significado e intención: la ley dice no matarás, Jesús dice no te encolerices; la ley dice no cometerás adulterio, Jesús dice no seas lujurioso; la ley dice ojo por ojo, Jesús dice pon la otra mejilla (Mateo 5:21-48). Para Jesús, son las intenciones profundas de estas leyes las que deben ser seguidas, no simplemente sus significados superficiales. Jesús entiende la Ley de Moisés como unas instrucciones entregadas por Dios sobre cómo vivir y cómo adorarle.

Lo mismo puede decirse de sus primeros seguidores. Como él, se trataba de judíos que observaban la ley, y poseían una colección de Sagradas Escrituras desde el comienzo. Esto también es cierto a propósito de autores cristianos posteriores cuyos libros finalmente serían incluidos en el Nuevo Testamento: Pablo, Mateo, Lucas, el autor de la Epístola a los Hebreos y casi todos los demás citan las Escrituras judías como textos fundamentales para orientar la vida y el culto de las comunidades cristianas a las que se dirigían. Estos autores citan las Escrituras en su traducción griega (llamada Biblia de los Setenta o Septuaginta) porque sus lectores hablaban griego, y para la mayoría de los primeros cristianos esta traducción tenía tanta autoridad como el original hebreo.[63] Además, estos cristianos no veían a Jesús como el fundador de una *nueva* religión que descartara la antigua, sino como el cumplimiento de esa antigua religión; Jesús había traído una nueva forma de entender a Dios que ya había sido anunciada en la Biblia hebrea.

La mayoría de los judíos, por supuesto, se negó a aceptar la idea de que Jesús era el cumplimiento de las antiguas profecías sobre el Mesías y, en consecuencia, rechazó el mensaje cristiano. Esto proporcionó a los primeros cristianos un motivo para concebir sus propias autoridades sagradas: separarse de los judíos, que se negaban a aceptar la «autorizada» interpretación de sus Escrituras propuesta por los cristianos.[64]

El movimiento que condujo a establecer un conjunto de autoridades cristianas claramente diferenciado puede ya apreciarse en los textos del Nuevo Testamento. Jesús, por supuesto, expuso su *interpretación* de las Escrituras como interpretación autorizada, lo que significaba que debía ser aceptada como normativa por sus seguidores, quienes pensaban no sólo que era correcta y verdadera sino que era resultado de la inspira-

ción divina. Tras la muerte de Jesús, sus enseñanzas en general, y no únicamente su interpretación de las Escrituras, fueron reconocidas como sagradas por sus seguidores. De hecho, no mucho tiempo después de su muerte sus enseñanzas ya habían empezado a ser consideradas tan verdaderas como las Escrituras judías mismas por una gran cantidad de personas. Podemos ver este giro en los escritos de Pablo, quien en varias (aunque raras) ocasiones cita las enseñanzas de Jesús para resolver cuestiones de ética en sus iglesias:

> En cuanto a los casados, les ordeno, no yo sino el Señor: que la mujer no se separe del marido ... y que el marido no despida a su mujer. (1 Corintios 7:10-11)

Jesús enseñó que las parejas casadas no debían divorciarse, a pesar de que la Ley de Moisés les permitía hacerlo. Sin embargo, Jesús afirmaba que Moisés había admitido esto «teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón» (Marcos 10:2-11). Para los cristianos, estas enseñanzas superaban las disposiciones de la ley judía.

Aún más, hacia finales del siglo I, las palabras de Jesús eran consideradas «Sagrada Escritura» por los autores cristianos. En un sorprendente pasaje de la Primera Epístola a Timoteo (5:17-18), el autor (que afirma ser Pablo) insta a sus lectores a pagar doble remuneración a los presbíteros y cita en apoyo de esta concepción dos pasajes de las «Escrituras». El primero es Deuteronomio 25:4 («No pondrás bozal al buey que trilla»), pero el otro es un dicho de Jesús, ahora en Lucas 10:7 («El obrero tiene derecho a su salario»). Aquí las palabras de Jesús equivalen a Sagrada Escritura.

En ciertos círculos se consideraba que las enseñanzas de Jesús no estaban simplemente a la par con las Escrituras, sino que las superaban con creces. Éste es un fenómeno que ya habíamos encontrado en nuestro recorrido al estudiar el Evangelio copto de Tomás, la colección de 114 dichos de Jesús cuya correcta interpretación, según dice el texto, proporciona vida eterna. Sin embargo, en los círculos proto-ortodoxos, lo que se consideraba fidedigno y autorizado no eran las secretas enseñanzas de Jesús sino las recogidas en las obras apostólicas. Y tan importantes como sus enseñanzas eran los acontecimientos de su vida. Los relatos sobre la vida de Jesús —sus palabras y sus acciones, su muerte y

resurrección— empezaron a circular en determinado momento y fueron aceptados como textos sagrados por la mayoría de los proto-ortodoxos, que los consideraron, por lo menos, tan dignos de crédito como la Biblia hebrea.

Junto con estos autorizados relatos sobre la vida de Jesús surgieron los autorizados escritos de sus apóstoles, a los que se empezó a otorgar estatus sagrado antes de que terminara el período en que se escribe el Nuevo Testamento. Como hemos señalado antes, el último libro del Nuevo Testamento en ser escrito fue probablemente la Segunda Epístola de Pedro, un texto que casi de forma unánime los estudiosos críticos consideran pseudónimo, esto es, no una obra verdadera del apóstol Pedro sino una de las muchas falsificaciones realizadas en su nombre durante el siglo II (cf. el Evangelio de Pedro, el Apocalipsis de Pedro, la Carta de Pedro a Santiago, etc.). Una de las características más llamativas de esta epístola es que se refiere a los escritos del apóstol Pablo, a los que ya trata como Escrituras autorizadas. Al atacar a quienes tergiversan los escritos paulinos, alterando su significado para adecuarlo a sus propios propósitos (acaso se trate de alguna especie de proto-gnósticos), el autor afirma:

> ...como os lo enseñó también Pablo, nuestro querido hermano, según la sabiduría que le fue otorgada. Lo escribe también en todas las cartas cuando habla en ella de esto. Aunque hay en ellas cosas difíciles de entender, que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente —como también las demás Escrituras— para su propia perdición. (2 Pedro 3:15-16)

Al colocar las epístolas de Pablo al mismo nivel que «las demás Escrituras», este autor ha dado un paso significativo. Para este momento, los escritos apostólicos ya están siendo venerados y recopilados como Sagradas Escrituras.

Y así, hacia el final del período en que se escriben los libros del Nuevo Testamento, tenemos un movimiento en dirección a un canon bipartito compuesto por las palabras de Jesús (o los relatos sobre él) y las obras de sus apóstoles. Ahora bien, al referirnos a esta tendencia como a un «movimiento» debemos cuidarnos de no estar cometiendo un anacronismo excesivo. Los cristianos de la época no estaban todos de acuerdo respecto al canon, como hemos visto una y otra vez, y tampo-

co había nadie que pensara que pertenecía a un «movimiento» que estuviera dirigiéndose hacia algún lado. Estos autores entendían que había ciertas autoridades cuyas enseñanzas tenían tanto peso como las Escrituras (judías), pero no tenían idea de que ello conduciría finalmente al establecimiento de un canon de veintisiete libros. Sin embargo, al considerar el proceso desde la distancia, nos es posible advertir que sus afirmaciones tuvieron un profundo efecto en el desarrollo del cristianismo proto-ortodoxo, dado que, a su debido tiempo, algunas de esas autoridades terminarían siendo incluidas en el canon.

Autores y autoridades

Probablemente todo grupo cristiano de los siglos II y III otorgaba autoridad a los textos escritos, y todos los grupos decidieron que esa «autoridad» emanaba del estatus del «autor» del texto. Se pensaba que estos autores habían estado estrechamente relacionados con la autoridad suprema, Jesús mismo, a quien se consideraba representante de Dios. Los diferentes grupos vincularon sus puntos de vista a autoridades apostólicas de distintas maneras: los ebionitas, por ejemplo, afirmaban representar las ideas defendidas por Pedro, el discípulo más cercano a Jesús, y por Santiago, su hermano; los marcionistas aseguraban basarse en las ideas de Pablo, que éste había recibido de Jesús a través de una revelación especial; los gnósticos valentinianos, por su parte, también aseguraban basarse en las enseñanzas de Pablo, tal y como habían sido transmitidas a Teudas, el maestro de Valentín.

Los proto-ortodoxos consideraban a todos estos apóstoles —Pedro, Santiago, Pablo y muchos otros— autoridades, pero no todos los libros que utilizaban sus iglesias eran obras apostólicas (aunque en algunos casos afirmaran serlo). Los cuatro evangelios que finalmente formarían parte del Nuevo Testamento, por ejemplo, son todos textos anónimos, escritos en tercera persona *sobre* Jesús y sus compañeros. Ninguno contiene afirmaciones en primera persona («Un día, cuando Jesús y yo íbamos a Cafarnaum...») o asegura haber sido escrito por un testigo presencial de los hechos narrados o por un amigo de un testigo presencial. ¿Por qué entonces los llamamos Mateo, Marcos, Lucas y Juan? Porque en algún momento del siglo II, cuando los cristianos proto-ortodoxos

reconocieron la necesidad de contar con autoridades *apostólicas*, atribuyeron estos libros a apóstoles (Mateo y Juan) y a compañeros cercanos de los apóstoles (Marcos, secretario de Pedro y Lucas, compañero de viajes de Pablo). La mayoría de los expertos actuales ha dejado de lado estas identificaciones,[65] y reconoce que los libros fueron escritos en la segunda mitad del siglo I por cristianos relativamente bien educados, que hablaban y escribían griego, pero, más allá de esto, desconocidos.

Otros libros que terminarían siendo aceptados como autoridades no eran anónimos sino homónimos, esto es, escritos por alguien que tenía el mismo nombre que una persona famosa en círculos cristianos. Quienquiera que haya escrito la Epístola de Santiago incluida en el Nuevo Testamento, por ejemplo, no indica en ningún momento que sea Santiago, el hermano de Jesús. Además, el nombre Santiago era muy común en el siglo I, y sólo dentro del Nuevo Testamento encontramos siete Santiagos distintos.[66] En cualquier caso, la Epístola de Santiago fue aceptada más tarde como obra apostólica a partir de la idea de que su autor *era* el hermano de Jesús, si bien el texto nunca afirma tal cosa.

El nombre Juan era también muy común. Y aunque ni el Evangelio ni las Epístolas de Juan declaren haber sido escritos por alguien con ese nombre, el libro del Apocalipsis sí (véase Apocalipsis 1:9). Sin embargo, el autor no asegura ser Juan el hijo de Zebedeo, uno de los apóstoles de Jesús. De hecho, en una escena «Juan» tiene una visión del trono de Dios rodeado por veinticuatro ancianos que le adoran por siempre (Apocalipsis 4:4, 9-10). Normalmente se considera que estos veinticuatro ancianos son los doce patriarcas de Israel y los doce apóstoles, pero el autor no señala que se vea a sí mismo entre ellos por lo que es probable que no fuera uno de los apóstoles. El libro, por tanto, es un homónimo, pero sería aceptado luego como libro canónico por cristianos que creían que su autor había sido, en realidad, Juan el discípulo de Jesús.

Por otro lado, algunos de los libros del Nuevo Testamento son pseudónimos: falsificaciones de personas que, explícitamente, se hacen pasar por otras. En este grupo se incluyen casi con total seguridad la Segunda Epístola de Pedro, con bastante probabilidad las epístolas pastorales a Timoteo y Tito, muy seguramente las epístolas deuteropaulinas a los efesios y los colosenses y la segunda a los tesalonicenses, y es posible que también la Primera Epístola de Pedro y la Epístola de Judas. ¿Qué motivos tenían los autores de estos textos para afirmar ser perso-

nas famosas? Como hemos visto, la principal razón para ello era conseguir que sus ideas fueran escuchadas. Y en este caso, sus ideas no sólo fueron escuchadas: fueron aceptadas, respetadas, reconocidas como autoridades e incluidas en las Sagradas Escrituras.

Cabe preguntar entonces si alguno de los libros que terminaron formando parte del Nuevo Testamento fue realmente escrito por uno de los apóstoles originales. Como hemos visto, el consenso actual entre los estudiosos críticos es que ni Mateo escribió el primero de los evangelios ni Juan el cuarto, y que Pedro no escribió la segunda de las cartas que se le atribuyen y, probablemente, tampoco la primera. Ningún otro libro del Nuevo Testamento afirma haber sido escrito por uno de los discípulos que acompañaron en vida a Jesús. Nos quedan, por supuesto, los libros del apóstol Pablo. El Nuevo Testamento recoge trece libros suyos, de los que siete son considerados auténticos por prácticamente todos los expertos.[67] Por tanto, si por libro «apostólico» entendemos un libro escrito realmente por un apóstol, la mayoría de los libros del Nuevo Testamento no son apostólicos. Ahora bien, si el término se interpreta en un sentido más amplio como «libro que contiene enseñanzas apostólicas tal y como éstas fueron definidas por la emergente Iglesia proto-ortodoxa», todos los veintisiete libros superan la prueba.

Vacilantes pasos hacia el canon

Volvamos ahora a la cuestión de cómo, cuándo y por qué los veintisiete libros de nuestro Nuevo Testamento llegaron a formar parte del canon. Hasta aquí, hemos visto que el proceso estaba ya en marcha hacia finales del período en que estos libros se escriben, pero también hemos señalado que el canon no alcanza ningún tipo de cierre o clausura hasta, por lo menos, casi trescientos años después, a finales del siglo IV. ¿Por qué tardó tanto en ocurrir esto? ¿Qué fue lo que guió el proceso?

Puede parecer extraño que los cristianos de los primeros tiempos reconocieran la necesidad de textos autorizados que les proporcionaran una guía sobre cómo vivir y en qué creer y que, al mismo tiempo, no advirtieran la necesidad de disponer de un número finito y fijo de escritos apostólicos, un canon cerrado. Sin embargo, no tenemos evidencia de

que a principios del siglo II, cuando los textos ya estaban circulando y se les estaba atribuyendo autoridad, hubiera existido algún esfuerzo concertado para fijar un canon de las Escrituras entre los cristianos proto-ortodoxos (y tampoco entre los demás grupos cristianos). De hecho, las actitudes hacia los textos sagrados eran muy variadas entre los proto-ortodoxos de este período inicial.

Para ejemplificar esto quisiera examinar las ideas de tres autores proto-ortodoxos que escribieron sus obras hacia el segundo cuarto del siglo II.[68] Es difícil asignar fechas a estos escritos con precisión, pero al parecer la Carta de Policarpo a los Filipenses fue escrita hacia el año 130 e. c., el *Pastor* de Hermas entre 110 y 140 e. c. y la homilía conocida como Carta Segunda de Clemente alrededor de 150 e. c.[69] Todos estos escritos son creación proto-ortodoxa. Los últimos dos, de hecho, fueron en ocasiones aceptados como Escrituras canónicas por cristianos ortodoxos en tiempos posteriores (ambos están incluidos en antiguos manuscritos del Nuevo Testamento). No obstante, representan concepciones de las autoridades textuales bastante dispares.

La Carta de Policarpo es prácticamente un pastiche de citas y alusiones de escritos que al final se convertirían en parte del Nuevo Testamento: casi un centenar de citas de estos textos y sólo una docena de escritos del Antiguo Testamento en una carta de catorce capítulos, relativamente breves. En cierto momento Policarpo parece de hecho referirse a la Epístola a los Efesios como «Escritura», pero la interpretación de este pasaje es aún objeto de debate. Algunas veces invoca una autoridad explícita (por ejemplo, «recordad lo que dijo el Señor...»). Sin embargo, en la mayoría de los casos, lo que Policarpo hace es emplear frases y versículos bastante conocidos de los escritos del Nuevo Testamento sin atribuirlos a una fuente en particular; versículos y frases procedentes especialmente de las obras de Pablo, la Epístola a los Hebreos, la Primera Epístola de Pedro y los evangelios sinópticos. Si esta carta fuera el único texto proto-ortodoxo del período que conociéramos, podríamos pensar que estamos frente a un movimiento firme hacia la atribución de autoridad a los primeros escritos cristianos, los que serían incluidos luego en el Nuevo Testamento.

Pero que el movimiento en esta dirección no era firme nos lo sugiere el *Pastor* de Hermas, obra que probablemente alcanzó su forma definitiva *después* de la Carta de Policarpo. El *Pastor* es un libro mucho más

largo que la Carta de Policarpo (de hecho es más largo que cualquiera de los recogidos en el Nuevo Testamento) y uno podría esperar que ello se tradujera en un gran número de citas y alusiones. Sin embargo, ocurre precisamente lo contrario, y aunque el libro está repleto de enseñanzas y exhortaciones éticas autorizadas, contiene sólo una cita explícita de una autoridad textual de cualquier tipo. Y esta autoridad, resulta, es un apocalipsis judío, perdido en la actualidad, conocido como Libro de Eldad y Modat. Algunos lectores sospechan que Hermas conoció y fue influido por la Epístola de Santiago y, posiblemente, por el Evangelio de Mateo y la Epístola a los Efesios, pero los argumentos a favor de ello no parecen muy sólidos. En comparación con Policarpo, Hermas no parece para nada comprometido con las autoridades textuales o con un canon de las Sagradas Escrituras emergente.[70]

Nuestro tercer ejemplo nos ofrece una situación diferente del festín de Policarpo y la hambruna de Hermas. La homilía de mediados del siglo II conocida como Carta Segunda de Clemente realiza varias declaraciones verbalmente similares a algunos pasajes de las epístolas del Nuevo Testamento (por ejemplo, de la Primera Epístola a los Corintios y la Epístola a los Efesios), pero no cita estos libros como autoridades. El texto cita con mayor frecuencia las palabras de Jesús («el Señor dijo»), pero lo hace sin atribuir estas palabras a cualquiera de los evangelios escritos que conocemos. Y lo que es aún más relevante: de sus once citas de las enseñanzas de Jesús, cinco no se encuentran en los evangelios canónicos. Antes ya nos hemos referido a una de las más interesantes:

> Dice, en efecto, el Señor dijo: «Seréis como corderos en medio de lobos». Respondióle Pedro y le dijo: «¿Y si los lobos despedazan a los corderos?». Respondió Jesús a Pedro: «No teman los corderos a los lobos después de morir. Así, vosotros no temáis tampoco a los que os matan y nada más os pueden hacer; sino temed al que después de muertos tiene poder sobre alma y cuerpo para arrojaros a la *gehenna* [infierno] de fuego». (2 Clemente 5:2-4)

La fuente de este extraño diálogo es desconocida, aunque como señalamos en su momento podría derivar del Evangelio de Pedro. No obstante, para la cuestión que estamos debatiendo, resulta todavía más significativo un dicho citado más adelante:

> Preguntado, en efecto, el Señor mismo por alguien sobre cuándo vendría su reino, contestó: «Cuando el dos sea uno, y lo de fuera como lo de dentro, y lo masculino con lo femenino, ni masculino ni femenino». (2 Clemente 12:2)

Este dicho es muy similar a uno que no encontramos en los evangelios canónicos sino en el Evangelio copto de Tomás y al que ya nos habíamos referido en el tercer capítulo, el Dicho 22:

> Le dijeron: «Entonces, ¿haciéndonos pequeños entraremos en el Reino?». Jesús les dijo: «Cuando hagáis de los dos uno y hagáis lo de dentro como lo de fuera y lo de fuera como lo de dentro y lo de arriba como lo de abajo de modo que hagáis lo masculino y lo femenino en uno solo, a fin de que lo masculino no sea masculino ni lo femenino sea femenino; ... entonces entraréis en el Reino.[71]

Lejos de apoyar a Policarpo y mostrar una confianza semejante en, exclusivamente, libros que luego se convertirían en parte del canon, y lejos también de seguir a Hermas y pasar por alto las antiguas autoridades textuales, la Carta Segunda de Clemente parece aceptar una amplia variedad de autoridades, en especial dichos de Jesús, e incluso algunos que, en última instancia, no llegarían a formar parte de las Escrituras canónicas.

En conclusión, hacia mediados del siglo II, las cuestiones relacionadas con el canon no estaban aún resueltas en los círculos proto-ortodoxos. Esto concuerda perfectamente con otros hallazgos de nuestro estudio: los cristianos de Rhossos aceptaban el Evangelio de Pedro, como en un principio lo hace su obispo, Serapión, que luego lo rechaza;[72] algunos cristianos aceptaban el Apocalipsis de Pedro o la Tercera Epístola de Pablo a los Corintios como Sagradas Escrituras, mientras que otros no;[73] algunos consideraban canónicas la Carta de Bernabé o la Carta Primera de Clemente, otros no; el Apocalipsis de Juan y la Epístola a los Hebreos fueron constantemente objeto de discusión.

Motivos para el establecimiento del canon

No hay duda de que en la segunda mitad del siglo II tuvieron lugar varios acontecimientos que darían origen a la necesidad de un canon de las

Sagradas Escrituras proto-ortodoxo. El motivo principal fue la aparición de movimientos proféticos como el montanismo *dentro* de los círculos proto-ortodoxos y la oposición a las fuerzas heréticas *fuera* de esos círculos.

Ya conocemos el efecto del montanismo. Mientras cristianos proto-ortodoxos como Montano y sus compañeras profetisas pudieran asegurar que recibían revelaciones directamente de Dios, no parecía haber una forma clara de impedir que los herejes cristianos realizaran afirmaciones semejantes. Por tanto, aunque la teología de los montanistas (entre ellos Tertuliano) era proto-ortodoxa, las actividades del grupo debían ser proscritas. Y fue así como el reconocimiento de posibles abusos (algo que sin duda exacerbó el fracaso de las profecías montanistas sobre la inminencia del fin) llevó a los líderes cristianos hacia autoridades más confiables. Las autoridades escritas, fiables y fijas, eran, en este sentido, superiores a las profecías inspiradas, fluctuantes e inestables. Se trataba de autoridades fundadas en la verdad transmitida por Jesús a sus apóstoles, y se trataba de escritos cuya validez no era momentánea sino permanente.

Sin embargo, más que cualquier otra circunstancia, lo que convirtió en urgente la cuestión del canon fue la interacción de los proto-ortodoxos con las formas heréticas del cristianismo. En esto, nadie fue más importante que Marción, quien, por lo que sabemos, fue el primer cristiano de cualquier tipo que promovió un canon de las Escrituras fijo al publicar sus versiones modificadas del Evangelio de Lucas y de diez epístolas paulinas. Podemos valorar el impacto de Marción examinando las posiciones de dos de sus adversarios proto-ortodoxos, el primero de los cuales escribe en el momento en que sus ideas empiezan a tener gran efecto y el segundo un poco más tarde.

Justino Mártir fue uno de los más prolíficos autores proto-ortodoxos del siglo II. De su obra se conservan dos apologías en las que defiende la fe contra sus detractores paganos y un trabajo llamado «Diálogo con Trifón», en el que intenta demostrar la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo, en buena parte sustentándose en la interpretación cristiana de las Escrituras judías. Lamentablemente, sus demás escritos se han perdido, entre ellos un ataque a las herejías de su época que luego se convertiría en una de las fuentes de Ireneo.

A pesar de apelar con frecuencia a textos autorizados, Justino no da muestras de sentir ninguna inclinación por un canon fijo del Nuevo Testamento en sus obras conservadas.[74] Cita los evangelios una docena

de veces, pero por lo general se refiere a ellos como «memorias de los apóstoles» y tampoco menciona a los *autores* de estos libros como autoridades; la autoridad de esos textos, en realidad, es consecuencia del hecho (para Justino se trata de un hecho) de que refieren fielmente las palabras y obras de Jesús. Además, no resulta del todo claro si estas citas provienen de evangelios separados tal y como hoy los conocemos o de algún tipo de Armonía evangélica que Justino, o alguien diferente en Roma, había creado uniendo los evangelios disponibles para formar un único y largo relato con todos ellos.[75] Sus citas emplean a menudo una frase de Mateo y una frase de Lucas en combinaciones que no se encuentran en ninguno de los manuscritos de los evangelios conservados.[76]

Todavía más digno de atención que su desenfadado uso de los evangelios como autoridades es la circunstancia de que Justino no cite al apóstol Pablo. ¿Es posible que esto sea consecuencia del hecho de que Marción, activo en Roma al tiempo que Justino, usara casi exclusivamente escritos paulinos y, debido a ello, Justino asociara al apóstol con las enseñanzas del hereje?

Aunque Justino señalaba ya que la influencia de Marción se estaba extendiendo por el mundo (*Primera apología* 26), su verdadero efecto no se dejaría sentir hasta más tarde. Ésta es la razón por la que resulta interesante contrastar el uso relativamente despreocupado que Justino hace de las autoridades escritas con el que encontramos luego en Ireneo, otro conocido pensador proto-ortodoxo que se opuso a los herejes empleando citas de textos autorizados. Lo que encontramos en Ireneo, unos treinta años después de Justino, es una clara noción del canon o, al menos, de un canon de los evangelios sagrados. En un famoso pasaje, Ireneo lamenta que para justificar sus aberrantes ideas los herejes no sólo inventen sus propios evangelios sino que, además, se apoyen en uno u otro de los evangelios incluidos en el canon, pero únicamente en uno de ellos. Así, nos dice, los ebionitas utilizan sólo a Mateo, quienes «separan a Jesús del Cristo» (esto es, la mayoría de los gnósticos) utilizan sólo a Marcos, los marcionistas utilizan sólo a Lucas y los gnósticos valentinianos utilizan sólo a Juan. Para Ireneo esta reducción de los evangelios es tan condenable como la producción de textos falsos:

> Es imposible que los evangelios puedan ser más o menos en número de los que ya son. Dado que vivimos en cuatro zonas del mundo y existen cuatro vientos principales, y la Iglesia está repartida por todo el mundo y el pilar y fundamento de la Iglesia es el Evangelio y el espíritu de la vida, es adecuado que ella disponga de cuatro pilares y sople inmortalidad por todos lados. (Contra las herejías 3.11.7)

Por tanto, así como son cuatro las esquinas de la tierra y cuatro los vientos, los evangelios deben ser cuatro, ni uno más ni uno menos.

Lo que es importante destacar aquí es que mientras Justino tenía una noción de autoridad sagrada más bien vaga, fundada en unas «memorias» escritas por los apóstoles de Jesús, pero cuyos autores y número no especifica, treinta años después, Ireneo dispone de un conjunto fijo de cuatro evangelios, atribuidos cada uno a un autor específico. ¿Qué es lo que separa a Ireneo de Justino? Entre otras cosas, treinta años de cristianismo marcionista, treinta años de una rama del cristianismo que propone un canon de sólo once libros en versiones revisadas por Marción.[77]

También es importante advertir que mientras Justino nunca cita a Pablo, Ireneo lo hace muchas veces. Algunos estudiosos han pensado que esto pudo ser un intento por parte de Ireneo de recuperar a Pablo de manos de los herejes, dado que el apóstol era el favorito no sólo de los marcionistas sino de algunos gnósticos.[78] Si esta idea es correcta, permitiría aclarar porque el canon proto-ortodoxo incluyó las cartas a Timoteo y Tito junto con las diez que Marción conocía, puesto que en ningún otro lugar del Nuevo Testamento Pablo se muestra más proto-ortodoxo que en las epístolas pastorales, que insisten en la elección de hombres de gran valía como obispos y diáconos y se oponen a la falsa «ciencia» (*gnosis*) y a las «fábulas y genealogías» sin fundamento (cf. 1 Timoteo 1:4; 6:20). He aquí a un Pablo falsificado para beneficio de una proto-ortodoxia que avanza a grandes pasos, resuelta a vencer toda resistencia herética.[79]

El Canon de Muratori y los criterios de canonicidad

Dados estos motivos para emprender la formación de un canon de las Escrituras fijo, podemos preguntarnos ahora cómo hicieron los cristianos proto-ortodoxos para decidir qué libros incluir en él y cuáles ex-

cluir. Una de las mejores maneras de seguir su razonamiento es examinar la lista de textos canónicos más antigua que se conserva, el Canon de Muratori, un texto fragmentario que en los últimos años se ha convertido en tema de un buen número de debates.[80]

Este «canon» es una lista de los libros que su anónimo autor consideraba que debían formar parte del Nuevo Testamento. Su nombre se debe a Ludovico Antonio Muratori, el experto que los descubrió en una biblioteca de Milán. En 1740 Muratori publicó el manuscrito que contenía la lista, no tanto para proporcionar acceso a los diversos documentos que incluía (principalmente tratados de varios padres de la Iglesia de los siglos IV y V) como para mostrar lo descuidados que podían ser los copistas de la Edad Media. En un tratado de Ambrosio, por ejemplo, el escriba había copiado las mismas treinta líneas *dos* veces; pero lo que es aún peor, la segunda copia de estas treinta líneas era diferente de la primera en cerca de treinta lugares, casi un error por cada renglón. Es evidente que no era la persona más indicada para el trabajo. ¡Y eso que no poseemos la copia que empleó originalmente!

En cualquier caso, es en este manuscrito tan mal copiado que se encuentra el Canon de Muratori. La mayoría de los expertos concuerdan en que el manuscrito procede del siglo VIII. El texto está en latín (un latín verdaderamente horrible) pero es una traducción de un original griego. Los debates de los últimos años giran alrededor de la fecha y localización de ese original. El punto de vista más común desde la época de Muratori es que éste habría sido escrito en algún lugar cercano a Roma hacia la segunda mitad del siglo II, posiblemente en la época de Hipólito; sin embargo, estudios recientes han intentado demostrar que el texto se comprende mejor si se lo sitúa hacia el siglo IV, en alguna región de la parte oriental del imperio. Los argumentos a favor de ello, no obstante, no han sido del todo convincentes.[81] El comienzo del texto se ha perdido, pero dada la forma en la que el fragmento comienza hay pocas dudas sobre los libros que describe inicialmente:

> ... en los cuales estuvo presente y por tanto los incluyó [en su narración]. El tercer libro del evangelio es aquel según Lucas.

El autor describe a continuación quién era Lucas y, después, habla del «cuarto de los evangelios», el cual es «aquel según Juan». La lista,

en otras palabras, empieza señalando los cuatro evangelios, el tercero y cuarto de los cuales son, respectivamente, Lucas y Juan. Es bastante claro que se iniciaba con Mateo y Marcos, al último de los cuales se alude en la frase incompleta con la que comienza el fragmento.

Por tanto, el Canon de Muratori incluye los cuatro evangelios que finalmente serían incluidos en el Nuevo Testamento y ningún otro. Tras referirse a Juan, la lista menciona los Hechos de los Apóstoles y, luego, las epístolas de Pablo, de las que menciona siete dirigidas a iglesias (corintios, efesios, filipenses, colosenses, gálatas, tesalonicenses y romanos), a dos de las cuales, señala el autor, Pablo escribió dos veces (corintios y tesalonicenses), y cuatro a individuos (Filemón, Tito y dos a Timoteo). Este canon, en resumen, contiene las trece epístolas paulinas. Además, el autor rechaza explícitamente la epístola «a los laodicenses» y una dirigida «a los alejandrinos», de las que afirma que «fueron falsificadas en nombre de Pablo para impulsar la herejía de Marción». Éstas, señala proponiendo una memorable imagen, «no pueden se acogidas en la Iglesia católica porque no es apropiado mezclar la hiel con la miel».

La lista prosigue mencionando como aceptables la Epístola de Judas, dos epístolas de Juan, la Sabiduría de Salomón (libro que evidentemente no consiguió al final ingresar en el Nuevo Testamento),[82] el Apocalipsis de Juan y el Apocalipsis de Pedro, libro que, sin embargo, de acuerdo con el autor del fragmento, algunos cristianos no permiten que sea leído en sus iglesias. El texto sostiene además que el *Pastor* de Hermas debe ser leído, pero no como Sagrada Escritura en la iglesia, dado que:

> Hermas lo escribió muy recientemente, en nuestra época, en la ciudad de Roma, mientras Pío, su hermano, ocupaba la silla del obispo en la iglesia de esta ciudad. (líneas 73-76)

En otras palabras, el *Pastor* es un escrito reciente (de «nuestra época») y no es obra de un apóstol (sino del hermano de un obispo). Por esto no puede ser incluido en el canon.

El fragmento termina con una referencia a otros libros rechazados:

> No aceptamos nada que provenga de Arsino o Valentín o Miltíades, quien también ha compuesto un nuevo libro de salmos para Marción, además de Basílides, el fundador asiático de los catafrigios [es decir, Montano] ...

La lista se acaba en este punto, a mitad de la frase.

Al hacer el balance final tenemos que este autor proto-ortodoxo aceptaba veintidós de los veintisiete libros que finalmente conformarían el Nuevo Testamento. No se incluyen la Epístola a los Hebreos, la Epístola de Santiago, la Primera y Segunda Epístolas de Pedro y alguna de las epístolas de Juan (la lista incluye dos de las tres que poseemos, pero no indica cuáles son estas dos). Además, acepta la Sabiduría de Salomón y, de manera provisional, el Apocalipsis de Pedro. Por último, rechaza algunos libros, bien sea porque se trata de textos heréticos —las falsificaciones marcionistas de las cartas de Pablo a los alejandrinos y los laodicenses y otras falsificaciones atribuidas a gnósticos y montanistas— o bien por no cumplir con sus criterios de canonicidad.

¿Cuáles eran esos criterios? Pues bien, resulta que eran los mismos cuatro criterios empleados por un amplio abanico de autores proto-ortodoxos de los siglos II y III. Para estos autores, un libro sólo podía ser admitido dentro del canon de las Sagradas Escrituras proto-ortodoxo si era:

a) Antiguo: los autores proto-ortodoxos creían que una autoridad canónica tenía que haber sido escrita cerca de la época de Jesús. Esto se explica en parte por algo que ya hemos encontrado antes en nuestro estudio: las sospechas que despertaba cualquier cosa nueva y reciente en las religiones antiguas, en las que lo respetado era la antigüedad y no tanto la novedad. Es evidente que Jesús mismo no era «antiguo», incluso desde la perspectiva de los siglos II y III; pero parte del valor de lo antiguo es que permite remontase a los orígenes, y dado que la religión cristiana había empezado con Jesús, para que un texto fuera aceptado como autoridad debía haber sido escrito en una época cercana a la suya. Por esto el *Pastor* de Hermas no puede ser incluido en el Canon de Muratori, pues se trata, relativamente, de una obra reciente.
b) Apostólico: para ser una autoridad un texto debe haber sido escrito por un apóstol o, al menos, por un compañero de los apóstoles. Por ello el Canon de Muratori acepta el Evangelio de Lucas (escrito por un compañero de Pablo), el Evangelio de Juan y los escritos de Pablo, y rechaza las falsificaciones en nombre de Pablo compuestas por los marcionistas. Observamos un criterio si-

milar en el caso del Evangelio de Pedro. En un primer momento fue aceptado por los cristianos de Rhossos por su origen apostólico; sin embargo, una vez se decidió que no había podido ser escrito por Pedro se lo descartó por completo. Similares argumentos fueron expuestos a propósito de libros que *sí* consiguieron ser aceptado en el Nuevo Testamento. Durante los primeros cuatro siglos de la era común, por ejemplo, muchos cristianos proto-ortodoxos de la parte oriental del imperio rechazaron el Apocalipsis de Juan, pues consideraban que no había sido escrito por el apóstol. La Epístola a los Hebreos, por otro lado, no era aceptada por muchas iglesias occidentales que no creían que hubiera sido escrita por Pablo.[83] Finalmente, cada uno de los bandos convenció al contrario de que sus respectivos libros eran obra de los apóstoles (en ambos casos, sin embargo, eran los escépticos quienes tenían la razón) y uno y otro fueron incluidos en el canon.

c) Católico: para ser aceptados en el canon proto-ortodoxo un libro tenía que gozar de un uso generalizado entre las iglesias «establecidas». En otras palabras, los libros canónicos debían ser católicos, el término griego para «universal». De ahí la forma evasiva en que el Canon de Muratori se refiere al estatus del Apocalipsis de Pedro. El autor parece favorecer su inclusión en el canon, pero reconoce que otros miembros de la comunidad proto-ortodoxa no aceptan «que sea leído en la iglesia» (es decir, como autoridad sagrada, en oposición a los materiales de la literatura devota). Una de las razones por las que las breves epístolas «católicas» (la Segunda y Tercera Epístolas de Juan, la Segunda Epístola de Pedro, la Epístola de Judas) tuvieron tantas dificultades para ser aceptadas en el canon es que su uso no estaba generalizado. Al final, sin embargo, se juzgó que habían sido escritas por los apóstoles y los problemas planteados por su poco uso relativo fueron superados.

d) Ortodoxo: el criterio más importante que tenían los cristianos proto-ortodoxos para decidir la canonicidad de un libro estaba relacionado con su teología. De hecho, hasta cierto punto, los demás criterios se subordinaban a éste. Si un libro no era ortodoxo, era entonces evidente que tampoco era apostólico («evidente», es claro, para quien pronunciaba el veredicto) o antiguo (debía

de ser una falsificación reciente) o católico (la mayoría de las demás iglesias «ortodoxas» no tendrían relación con él). Volvamos a la valoración que Serapión hizo del Evangelio de Pedro: ¿cómo pudo saber que Pedro no lo había escrito? Porque el libro contenía algo que sugería una cristología docética y era obvio que Pedro no hubiera escrito una cosa semejante. Aunque ésta no sea la forma en la que actualmente los historiadores dirimen las cuestiones de autoría, tenía mucho éxito entre los proto-ortodoxos y resultó fundamental. Y así, encontramos el argumento ocupando un primer plano en el Canon de Muratori, donde las falsificaciones gnósticas y montanistas quedan excluidas, al igual que las falsificaciones marcionistas en nombre de Pablo, puesto que no se debe «mezclar la hiel con la miel».

EUSEBIO Y EL CANON A PRINCIPIOS DEL SIGLO IV

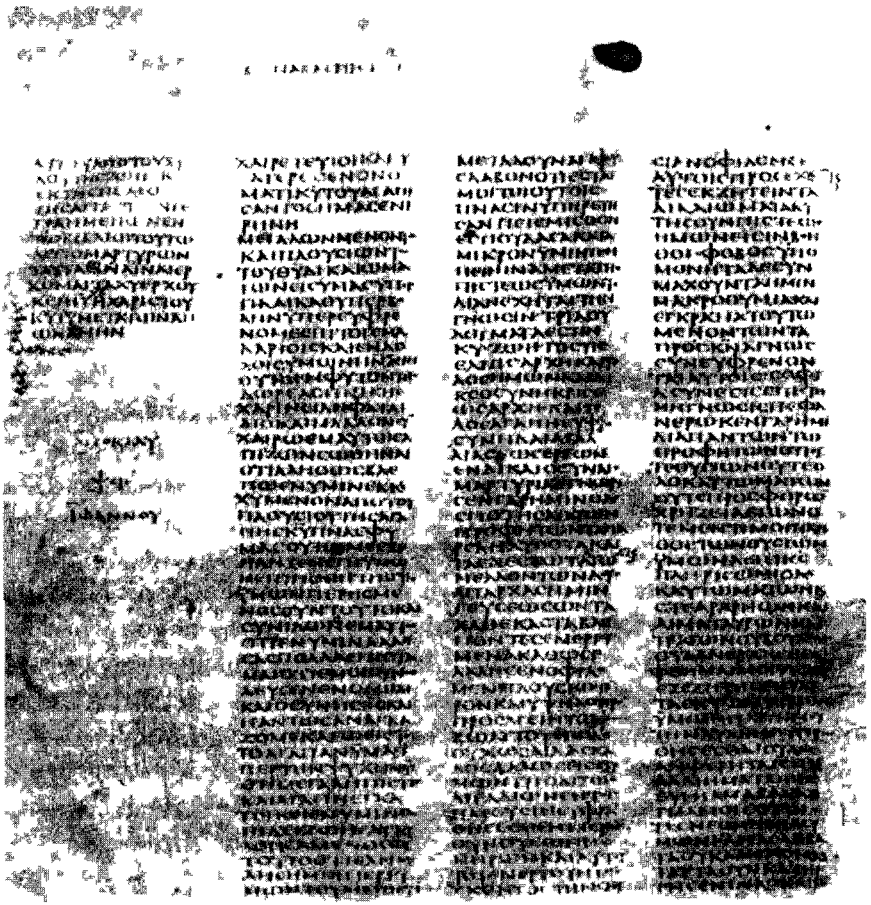
Los debates sobre los límites del canon se extendieron mucho más allá de finales del siglo II, cuando fue elaborada la lista de Muratori. En determinado momento, prácticamente todos los proto-ortodoxos se mostraron de acuerdo en que los cuatro evangelios, el libro de los Hechos, las trece epístolas paulinas, la Primera Epístola de Pedro y la Primera Epístola de Juan debían ser incluidos en el canon; sin embargo, respecto a los demás libros había profundas discrepancias. En relación con algunos (las breves epístolas católicas) los debates no eran particularmente agitados, dado que no involucraban a muchos participantes; pero otros libros, como la Epístola a los Hebreos y el Apocalipsis de Juan, dieron lugar a serias discusiones: se trataba de libros largos e importantes y el si eran considerados o no canónicos interesaba a muchos. ¿Debía ser aceptada como enseñanza de inspiración divina la clara afirmación presente en Hebreos (6:4-6) de que quienes han disfrutado de la gracia y luego han caído no tienen posibilidad de alcanzarla de nuevo? ¿Debía tomarse en serio la enseñanza del Apocalipsis (20:1-3) de que Cristo reinaría en la tierra durante mil años? Los debates públicos alrededor de estos libros tendieron a centrarse en la cuestión de su autoría: ¿fue Pablo el autor de la Epístola a los Hebreos? ¿Escribió Juan el hijo de Zebedeo el Apocalipsis? Sin embargo, la *sustancia* del debate eran las

cuestiones doctrinales: ¿podemos aceptar un punto de vista ético tan estricto como el propuesto en Hebreos o una concepción en extremo milenarista como la del Apocalipsis? ¿Y qué decir del Apocalipsis de Pedro y de la Carta de Bernabé?

Que la cuestión no fue resuelta con rapidez nos lo demuestran posteriores escritores enmarcados en la tradición proto-ortodoxa. Por ejemplo, siglo y medio después de la composición del Canon de Muratori, Eusebio nos proporciona un ejemplo de lo vivas que continuaban estando las discusiones alrededor del canon.[84] En el tercero de los diez volúmenes de su obra, Eusebio declara su intención de «enumerar los escritos del Nuevo Testamento» (*Historia eclesiástica* 3.25.1). Para hacerlo, propone cuatro categorías de libros. La primera comprende lo que denomina libros «reconocidos», esto es, aceptados por todos los bandos dentro de la tradición ortodoxa (la única en la que está interesado en esta parte de su obra): los cuatro evangelios, Hechos, las (catorce) epístolas paulinas (Eusebio incluye Hebreos), la Primera Epístola de Juan, la Primera Epístola de Pedro y, «si en verdad parece correcto», sostiene, el Apocalipsis de Juan. Como han señalado algunos expertos, Eusebio contradice aquí sus propias categorías, puesto que el Apocalipsis de Juan aparece como uno de sus libros «reconocidos» pese a no ser admitido por todos los cristianos; Eusebio continúa señalando que «ofreceremos diferentes opiniones [sobre el Apocalipsis de Juan] a su debido tiempo».

La segunda categoría la componen los libros «disputados», es decir, los escritos que podrían muy bien ser considerados canónicos pero cuyo estatus es todavía objeto de debate. En este grupo Eusebio incluye la Epístola de Santiago, la Epístola de Judas, la Segunda Epístola de Pedro y la Segunda y Tercera Epístolas de Juan.

Eusebio menciona a continuación los libros que considera «espurios», una palabra que por lo general significa «falsificado», pero que en este contexto parece ser empleada en el sentido de «no auténtico, aunque en ocasiones considerado canónico». Estos libros incluyen los Hechos de Pablo (reacuérdese lo que Tertuliano decía de las historias sobre Pablo y Tecla), el *Pastor* de Hermas, el Apocalipsis de Pedro, la Carta de Bernabé, la Doctrina de los Doce Apóstoles (Didaché) y el Evangelio de los Hebreos. De manera un tanto extraña, Eusebio también incluye en este grupo, «si parece correcto», el Apocalipsis de Juan, que uno esperaría encontrar no entre los libros «espurios» sino entre los «disputados».



El Codex Sinaiticus, el manuscrito mas antiguo del Nuevo Testamento conservado hasta nuestros dias Esta recopilacion del siglo IV incluye el *Pastor* de Hermas y la Carta de Bernabe (de la que aqui se reproduce la primera pagina), libros que fueron considera dos parte del Nuevo Testamento por algunos cristianos durante siglos

Por ultimo, Eusebio nos ofrece una lista de libros hereticos los Evangelios de Pedro, Tomas y Matias, los Hechos de Andres y Juan En relacion con los libros reunidos en esta categoria, Eusebio comenta

> Ninguno de estos ha sido considerado digno de atencion por ninguno de los escritores pertenecientes a la tradicion eclesiastica Ademas, el ca-

racter de su estilo esta muy alejado del uso apostolico, y las ideas e intenciones de sus contenidos se encuentran completamente en desacuerdo con la verdadera ortodoxia, lo que evidencia con claridad que se trata de falsificaciones de los herejes

En otras palabras, estos libros no son catolicos, apostolicos u ortodoxos

EL CANON A FINALES DEL SIGLO IV

Serian necesarios otros sesenta años de tira y afloja y de reñidos debates en el *interior* del bando ortodoxo para que alguien propusiera una lista definitiva de libros canonicos que coincidiera con la que hoy conocemos, lo que ocurrio en el año 367, con la famosa carta de Atanasio Pero, como hemos visto, incluso un hombre tan poderoso como el no pudo resolver la cuestion de una vez por todas Sin embargo, su lista se correspondia bastante bien con las ideas de la mayoria de cristianos ortodoxos de la epoca y finalmente triunfo El mas grande teologo de la antiguedad, Agustin de Hipona, respaldo la lista y promovio su aceptacion en el sinodo de Hipona, en el año 393 Y aunque no conservamos las actas de la reunion, si tenemos las del tercer sinodo de Cartago, que cuatro años despues resume las conclusiones del anterior

> Las Escrituras canonicas son las siguientes [se enumeran a continuacion los libros del Antiguo Testamento] Del Nuevo Testamento los evangelios, cuatro libros, los Hechos de los Apostoles, un libro, las epistolas de Pablo, trece, del mismo a los Hebreos, una epistola, de Pedro, dos, de Juan, apostol, tres, de Santiago, una, de Judas, una, el Apocalipsis de Juan Sobre la confirmacion de este canon, la Iglesia allende los mares debe ser consultada

De esta forma, el canon parece haber sido fijado en el norte de Africa, aunque siguiera siendo necesario consultar al respecto a la iglesia de Roma En algunas partes de la Iglesia, el asunto se soluciono de manera ligeramente diferente No obstante, para quienes se ubicaban dentro de la tradicion ortodoxa, la raiz de la mayoria de las formas de cristianismo

que nos resultan hoy familiares, catolicismo romano, ortodoxia oriental y protestantismo, la cuestión había quedado resuelta a todos los efectos prácticos. La proto-ortodoxia había triunfado y sólo quedaban por discutir algunos asuntos marginales.

Aunque desde nuestro punto de vista los debates teológicos de siglos posteriores tuvieran un ámbito cada vez más reducido y las diferencias entre los adversarios fueran cada vez menores, es evidente que fueron, por lo menos, igual de acalorados y, a ojos de sus participantes, tan colosales como cualquiera de los precedentes. Cuando la proto-ortodoxia se convertía en ortodoxia y los teólogos empezaron a buscar refinar sus ideas, estos nuevos debates se fundaron en las disputas de los primeros siglos cristianos, cuyos resultados presuponían.

12
VENCEDORES, PERDEDORES Y LA CUESTIÓN DE LA TOLERANCIA

ES MUY DIFÍCIL EXAGERAR el significado histórico de la victoria del cristianismo proto-ortodoxo. La forma de cristianismo que emergió triunfal de los conflictos de los siglos II y III estaba destinada a transformarse en la religión del Imperio Romano. Y evolucionaría para convertirse en la institución religiosa, política, económica, social y cultural dominante en Occidente durante siglos, hasta el presente. Los cristianos que vivieron inmersos en estos enfrentamientos no habrían podido imaginar lo importante que sería el resultado para la conformación de la civilización occidental. Las repercusiones se dejan sentir todavía, de manera que incluso a nosotros pueden resultarnos difíciles de comprender.

LA IMPORTANCIA DE LA VICTORIA

A lo largo de este estudio, he intentado varias veces proponer hipótesis sobre qué habría podido ocurrir si otro hubiera sido el bando vencedor. Si los cristianos marcionistas se hubieran alzado con la victoria, ¿preguntaría la gente todavía «¿crees en Dios?» o preguntaría en cambio «¿crees en los dos Dioses?»? ¿Habría alguien a excepción de los expertos en historia antigua que hubiera *oído* hablar de los Evangelios de Mateo, Marcos y Juan? ¿Tendríamos un «Antiguo Testamento»? ¿Cómo se habrían visto afectadas las relaciones sociales y políticas entre judíos y cristianos a lo largo de los siglos? Unos cristianos que rechazaban el

Dios judío y todas las cosas relacionadas con su pueblo, ¿habrían sentido necesidad de polemizar y atacar a los judíos o, por el contrario, los habrían ignorado considerando que no representaban un verdadero desafío a sus afirmaciones sobre el otro Dios, aquel que los salvaba del creador? ¿Sería el antisemitismo peor o no existiría?

Por otro lado, ¿qué habría ocurrido si hubieran sido los cristianos ebionitas quienes hubieran alcanzado el predominio? ¿Habría el cristianismo continuado siendo una secta dentro del judaísmo? ¿Es posible que el día de oración fuera el sábado y no el domingo? ¿Seguirían los cristianos una dieta *kosher*? ¿Habrían estos cristianos judíos buscado convertir a cantidades ingentes de personas a su mensaje de salvación y conseguido hacerlo cuando la conversión habría exigido que los hombres se sometieran a una operación de circuncisión? ¿Habría sido el cristianismo algo más que una nota al pie en la historia de las religiones del mundo?

Podemos afirmar con cierta seguridad que si algún otro bando hubiera resultado vencedor, marcionistas, ebionitas o ciertas formas de gnosticismo, la doctrina de Cristo como completamente divino y completamente humano nunca se habría desarrollado. Y, en consecuencia, tampoco lo habría hecho la doctrina de la Trinidad. ¿Cómo habría incidido esto sobre la vida intelectual de la Edad Media, el desarrollo de los modos de argumentación típicos de la escolástica, los debates cristianos modernos sobre la relación entre la revelación divina (de misterios religiosos, por ejemplo) y la razón humana (incapaz de comprender la profundidad del misterio)?

Se trata de preguntas que afectan a todo el mundo, y no únicamente a quienes se consideran cristianos. Las creencias, prácticas e instituciones del cristianismo han desempeñado un papel fundamental en la civilización occidental en su conjunto, no sólo en las vidas de los miembros de la Iglesia. Pensemos, por ejemplo, en el Nuevo Testamento, que a lo largo de la historia ha sido considerado por la mayoría de las personas como un único libro, con un mensaje unificado que constituye el fundamento último de la fe y la práctica de la religión cristiana. El Nuevo Testamento ha sido y continúa siendo el libro más leído y venerado de la historia de Occidente. Sigue inspirando las creencias y estimulando las reflexiones de millones de personas, a las que proporciona esperanza. El Nuevo Testamento es predicado desde el púlpito y estudiado en la

universidad; es a un tiempo objeto del ataque de los escépticos y de la veneración de los creyentes. En Estados Unidos la mayoría de la población lo considera un documento angular que inspiró a los fundadores del país; se lo cita en el senado para justificar actos de guerra y en las manifestaciones pacifistas para criticar el uso de la fuerza militar; su autoridad ampara tanto a los defensores como a los opositores de causas tan disímiles como el aborto, la pena de muerte y los derechos de los homosexuales. Fue utilizado para justificar la esclavitud y también para abolirla. Ha sido empleado para justificar el capitalismo y el socialismo. Ha sido usado para hacer el bien y para hacer el mal.

Ahora bien, ¿de dónde surgió este libro? Precisamente de la victoria de los proto-ortodoxos. ¿Qué habría ocurrido entonces si otro grupo hubiera sido el ganador? ¿Cómo sería el mundo si el Nuevo Testamento no incluyera el sermón de la montaña sino las enseñanzas gnósticas transmitidas por Jesús a sus discípulos después de su resurrección? ¿Si en vez de las cartas de Pablo y Pedro incluyera las cartas de Ptolomeo y Bernabé? ¿Si en lugar de los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan, los elegidos hubieran sido los de Tomás, Felipe, María Magdalena y Nicodemo? ¿Qué habría ocurrido si nunca hubiera existido?

Y a un nivel aún más básico podríamos preguntarnos incluso si nuestro acercamiento a la lectura de textos y nuestra forma «natural» de pensar serían diferentes de haber triunfado un grupo distinto de los proto-ortodoxos. La mayoría de la gente, por ejemplo, tiene una concepción de la lectura que le parece lógica y de sentido común. Sabemos lo que las palabras significan y sabemos cómo son utilizadas en un texto, al leer advertimos las relaciones gramaticales entre las palabras y, empleando nuestro conocimiento sobre el lenguaje, reconstruimos lo que un autor pretendía decir al escribirlas. ¿Qué habría ocurrido entonces si esta forma de lectura «literal» hubiera sido marginada por considerársela un modo de interpretación inadecuado? Dado que las tradiciones religiosas e intelectuales transmitidas durante siglos de una generación a otra han determinado la forma en que leemos y entendemos los textos y, de hecho, la forma en que entendemos el mundo, ¿qué habría ocurrido si estas tradiciones no hubieran privilegiado la lectura literal sino la figurativa y dieran por sentado que el verdadero significado de un texto no es el literal y que las palabras poseen significados secretos que sólo comprenden aquellos que tienen un conocimiento espe-

cial que les ha sido entregado desde lo alto? ¿Podríamos ser capaces de leer un periódico como lo hacemos actualmente?

Al reflexionar sobre la importancia de la victoria del cristianismo proto-ortodoxo, debemos tener en cuenta sus consecuencias históricas más amplias. Puede sostenerse con argumentos de peso que esta victoria fue uno de los acontecimientos más significativos de la historia política y social de la civilización occidental. De no haberse dado, podríamos afirmar, la gran mayoría de las personas que hoy se adhieren a una u otra forma de cristianismo (de acuerdo con cálculos recientes, unos dos mil millones de personas, la religión más grande del planeta) serían todavía paganas y pertenecerían a alguna religión politeísta. La historia de la civilización occidental tal como la conocemos, desde la antigüedad tardía hasta la Edad Media, el Renacimiento, la Reforma y, finalmente, la era moderna, nunca habría ocurrido.

Esta argumentación se basa en la conversión del Imperio Romano al cristianismo. Quizá ningún otro período fue más importante para el futuro del cristianismo que el comprendido entre los años 303 y 313, bastante después de que los conflictos que hemos discutido a lo largo de este libro hubieran sido resueltos y la proto-ortodoxia se hubiera establecido como la forma dominante de la fe cristiana. Esa década, que coincide casi con el comienzo del siglo IV, fue testigo de un cambio en la política imperial romana, del paso de la prohibición del cristianismo y la persecución generalizada de sus seguidores a la conversión del emperador mismo y el comienzo de una enorme concesión de favores imperiales a los cristianos que, en última instancia, conducirían a una serie creciente de conversiones y a la declaración del cristianismo como religión oficial del imperio décadas después.

La historia política del período, incluida la de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, es complicada, pero para los objetivos de nuestro estudio un breve esbozo de lo ocurrido será suficiente.[85] Desde los comienzos de la religión cristiana, sus seguidores habían sido sometidos a persecuciones locales (2 Corintios 11:23-25); pero hasta mediados del siglo III no hubo ningún intento oficial de acabar con la religión en el ámbito imperial. Sin embargo, desde el año 249 en adelante, y empezando por el breve reinado del emperador Decio (249-251), hubo períodos de persecución, aplicada de forma esporádica y poco sistemática,

así como períodos de paz. Al igual que las persecuciones locales de los primeros tiempos, la mayor parte de estas persecuciones estaban motivadas no por sentimientos *antirreligiosos* sino, precisamente, por sentimientos religiosos. Muchos paganos se tomaban muy en serio su religión. La creencia de que los dioses eran buenos y misericordiosos pero que se enfurecían cuando eran ofendidos y debían entonces ser apaciguados estaba ampliamente difundida. Y nada enfurecía más a los dioses que la negativa de la gente a rendirles culto y realizar los sacrificios prescritos. Los cristianos, por supuesto, rehusaban realizar sacrificios en honor de los dioses paganos, incluso los dioses del estado. En consecuencia, fueron ocasionalmente acusados de ser los culpables de que hubiera ocurrido un desastre de algún tipo (hambrunas, sequías, enfermedades, terremotos, reveses políticos, dificultades económicas) y las persecuciones buscaban obligarlos a retractarse y mostrar el debido respeto por los dioses a los que durante tanto tiempo el estado había honrado.

En el año 303, el emperador pagano de la parte oriental del imperio, Diocleciano, ordenó una persecución de los cristianos, que coincidió parcialmente con una persecución similar en la parte occidental, organizada por el emperador Maximiano. Se promulgaron diversos edictos imperiales en los que se ordenaba la quema de los libros cristianos, la demolición de las iglesias, la eliminación de los privilegios de clase para los creyentes e incluso la captura y encarcelamiento de los altos cargos del clero. En 304, un nuevo edicto obligaba a todos los súbditos romanos a realizar sacrificios a los dioses, y el negarse a acatar esta orden significaba la muerte o una condena a trabajos forzados. Esta «gran persecución», como se la conoce, se prolongó de forma intermitente durante más de una década, incluso después del retiro de Diocleciano y Maximiano en el año 305. No obstante, la persecución no logró que la mayoría de los cristianos se retractara. Por diversas razones, hacia 313 se declaró la tolerancia oficial del cristianismo tanto en Oriente como Occidente. A lo largo y ancho del imperio, se garantizó la libertad religiosa y se restituyeron las propiedades confiscadas a los cristianos.

El principal emperador era en ese momento Constantino. En 312, Constantino había empezado a atribuir su dominio militar y político al Dios de los cristianos y, en consecuencia, a identificarse él mismo como cristiano.[86] Una vez las bases de su poder estuvieron aseguradas, Cons-

tantino se mostró muy activo en relación con los asuntos eclesiásticos y las diversas controversias cristianas en un intento de mantener a la Iglesia unida. Algunos historiadores consideran que Constantino vio en la Iglesia cristiana una forma de proporcionar unidad al imperio mismo. En 325, convocó el concilio de Nicea, el primero de los llamados concilios ecuménicos, esto es, el primer concilio en el que obispos de todo el mundo se reunieron con el fin de establecer un consenso en torno a cuestiones de la fe y su práctica de la mayor importancia. Todos estos obispos alcanzaron un acuerdo en lo referente a las concepciones teológicas fundamentales que con tanto esfuerzo habían defendido y definido sus precursores proto-ortodoxos; como he señalado, para esta época, los «cristianismos perdidos» que hemos estado examinando ya habían sido desplazados, suprimidos, reformados o destruidos. Por tanto, fue la forma de cristianismo sobreviviente —la que podemos ahora llamar ortodoxa— la que Constantino conoció y apoyó.

Como consecuencia de los favores hechos por Constantino a la Iglesia, las conversiones a la fe cristianas se volvieron «populares». A comienzos del siglo IV, los cristianos constituían entre un 5 y un 7 por 100 de la población; pero tras la conversión de Constantino la Iglesia creció a pasos agigantados. Y todo indica que hacia finales del siglo era ya la religión elegida por la *mitad* del imperio. Después de Constantino, todos los emperadores romanos excepto uno fueron cristianos.[87] Teodosio I (emperador de 379 a 395) convirtió el cristianismo y, específicamente el cristianismo *romano*, en la religión oficial del estado, con el obispo de Roma como última autoridad religiosa. Se opuso a las religiones paganas supervivientes y, finalmente, prohibió sus prácticas sacrificiales, a lo que, como es evidente, siguieron nuevas conversiones. El cristianismo se convirtió así en *la* religión que sería legada a la Edad Media y, a través de ella, a épocas posteriores.

Nada de esto habría ocurrido sin la «conversión» de Constantino. Y aquí viene la pregunta clave para nuestro estudio: si la que se hubiera establecido como dominante hubiera sido cualquier otra de las formas del cristianismo primitivo, ¿se habría Constantino convertido a ella? ¿Habría estado dispuesto a adoptar una forma judía de cristianismo, que lo habría obligado a él y a sus compañeros de conversión a someterse a una circuncisión, mantener una dieta *kosher* y observar otras tradiciones de la ley judía? ¿Se habría sentido inclinado a aceptar una for-

ma de cristianismo marcionista, que no podía exhibir raíces «antiguas» puesto que rechazaba las tradiciones del judaísmo? ¿Qué probabilidad había de que adoptara cualquiera de las formas gnósticas del cristianismo, que aseguraban que sólo la élite espiritual podía comprender en realidad la revelación de Dios, mientras que la mayoría de los creyentes tergiversaba las verdaderas enseñanzas de Jesús?

Es difícil ver en qué sentido cualquiera de estas alternativas habría podido resultar atractiva para el emperador o cómo habría servido para unir al imperio. Si alguna de ellas se hubiera convertido en dominante, ¿habría Constantino abrazado y promovido esta fe por todos sus dominios? Si no lo hubiera hecho, ¿se habría el cristianismo convertido en religión «oficial» del imperio décadas después durante el reinado de Teodosio? Y si tampoco hubiera ocurrido esto, ¿habría sido el cristianismo alguna vez algo más que una religión menor en un imperio repleto de religiones? Para plantear la cuestión de manera directa: ¿habría sido el cristianismo alguna vez la religión del imperio? ¿De la Edad Media? ¿Del Occidente moderno? Y si no, ¿se habría adherido al cristianismo esa vasta mayoría de personas del norte y sur del Mediterráneo, la Europa medieval y el nuevo mundo que lo hizo en su momento o, en cambio, habría continuado siendo pagana? ¿Sería posible que la mayoría de quienes hoy habitan el mundo rindieran todavía culto a muchos dioses mediante el periódico sacrificio de animales?

Al considerar todo esto resulta difícil imaginar un acontecimiento más significativo que la victoria de los proto-ortodoxos.

Los restos de lo que se perdió

Sin embargo, esto no quiere decir que el éxito de los proto-ortodoxos fuera absoluto y que consiguieran imponer un consenso sobre cada aspecto importante de la práctica y la fe cristianas. De hecho, tan pronto como las principales cuestiones teológicas de los siglos II y III quedaron más o menos solucionadas, surgieron otras que tomaron su lugar. Las batallas que se libraron en los siglos sucesivos no fueron menos ásperas y las polémicas contra los nuevos «falsos maestros» no fueron menos estridentes. En realidad lo que ocurrió fue lo contrario, y el debate se intensificó cada vez más a medida que las opciones se reducían.

Tomemos un ejemplo: una vez la proto-ortodoxia hubo establecido que Cristo era al mismo tiempo divino y humano, quedaba por resolver la relación entre su divinidad y su humanidad. ¿Cómo pudo Cristo ser a la vez hombre y Dios? ¿Era posible que Cristo hubiera tenido un cuerpo humano pero que su alma humana hubiera sido reemplazada por un alma divina? Pero en caso de que esto fuera lo que había ocurrido, ¿cómo podía ser «completamente» humano? ¿O era en cambio que el Cristo encarnado era dos personas diferentes, una divina y una humana? En tal caso, sin embargo, ¿no era entonces Cristo *mitad* divino y *mitad* humano y no ambas cosas por completo? Otra posibilidad es que se tratara de una única persona con dos naturalezas diferentes, una completamente divina, la otra completamente humana. O bien, que poseyera sólo una naturaleza y que esta fuera al mismo tiempo completamente divina y completamente humana. Todas estas opciones fueron propuestas y debatidas con vehemencia durante los siglos IV y V.[88]

La intensidad de las disputas demuestra, al menos, que siempre habrá diversas creencias mientras existan diversos creyentes. Esa diversidad evidencia, además, que la victoria proto-ortodoxa no erradicó por completo las concepciones heréticas, a pesar de sus múltiples intentos. Las ideas heréticas continuaron vivas aunque sólo fuera en pequeños grupos de creyentes en lugares inaccesibles. De hecho, algunas de las creencias y prácticas que he descrito como «perdidas» han resurgido en el cristianismo moderno, en el que, por ejemplo, encontramos varios grupos de «judíos mesiánicos» que insisten, como de algún modo lo hacían sus precursores ebionitas, en mantener costumbres judías como la de guardar el sábado, seguir una dieta *kosher* y celebrar la Pascua, al mismo tiempo que creen que la muerte de Jesús trajo la salvación. De igual forma, en el mundo actual encontramos aún (o mejor, de nuevo) varias iglesias «gnósticas», especialmente en California.

Hay algo que resulta menos obvio pero que desde un punto de vista histórico es probablemente más significativo, y es que las ideas de varios de los grupos cristianos proscritos continuaron viviendo dentro de la misma ortodoxia cristiana. En ciertos casos, estas ideas eran «puntos de encuentro» entre diversas comunidades cristianas; en otros, sin embargo, se trataba de ideas que el cristianismo ortodoxo adquirió de grupos «aberrantes» que, por lo demás, fueron reformados o suprimidos. En algunas ocasiones, es imposible determinar si una idea concreta era

«compartida» o si, en cambio, era un «préstamo». En uno u otro caso, la supervivencia de estas ideas muestra, hasta cierto punto, la capacidad del cristianismo proto-ortodoxo no sólo de atacar sino de incorporar concepciones de la fe distintas de la suya.

Así, por ejemplo, el cristianismo ortodoxo compartió con los ebionitas (o tomó prestada de ellos) una profunda reverencia por las tradiciones de Israel; éstos aceptaban los textos sagrados de la Biblia hebrea, enfatizaban la unicidad de Dios y subrayaban la humanidad de Jesús: tres características que el cristianismo ha conservado hasta hoy. Por otro lado, el cristianismo ortodoxo compartió con los marcionistas (o tomó prestado de ellos) el sentido de la *novedad* de la revelación de Dios en Cristo; como ellos, aceptaba la idea de un canon de las Sagradas Escrituras cerrado y la primacía de la interpretación literal de los textos, e insistía en la divinidad de Jesús. Al mismo tiempo, el cristianismo ortodoxo compartía con los marcionistas (o había heredado de ellos) cierto desdén y desconfianza por todo lo que fuera judío, así como la noción, todavía presente en los cristianos de nuestros días, de que el Dios del Antiguo Testamento es el Dios de la ira, mientras que el Dios del Nuevo Testamento es el Dios del amor y el perdón. De igual forma, la ortodoxia cristiana coincidía con la idea de algunos grupos gnósticos (o, una vez más, la había tomado prestada de ellos) de que existe dentro de la Iglesia cristiana una élite espiritual que posee un conocimiento especial de la naturaleza de Dios; es posible que sean también herencia gnóstica la importancia que la ortodoxia concede a la interpretación figurativa y cierto sentido de rechazo del mundo material en favor del espiritual, una concepción que fundamenta las prácticas ascéticas que castigan el ser material negándose a satisfacer los deseos y necesidades del cuerpo.

Es evidente que, más allá de si se trata de «puntos de encuentro» o de «préstamos», algunas de estas ideas chocaban entre sí, y resultado de ello son varios aspectos realmente únicos de la proto-ortodoxia. Por ejemplo, los proto-ortodoxos afirmaron la autoridad de las Escrituras judías (al igual que los ebionitas, pero en contra de los marcionistas) al mismo tiempo que rechazaron el judaísmo histórico (al igual que los marcionistas, pero en contra de los ebionitas); asimismo, afirmaron la divinidad de Jesús (al igual que los marcionistas, pero en contra de los ebionitas) y también su humanidad (al igual que los ebionitas, pero en contra de los marcionistas). Los proto-ortodoxos insistieron en la exis-

tencia de un único Dios verdadero creador del mundo (en contra de Marción y de los gnósticos), pero con frecuencia denigraron de este mundo y se esforzaron por escapar de sus encantos materiales a través de prácticas ascéticas (como Marción y los gnósticos).

Los vencedores vencidos

Y así, como consecuencia de estos préstamos o puntos de encuentro (para no hablar de la persistencia de varias formas «alternativas» de cristianismo a través de los años), la victoria proto-ortodoxa no puede ser considerada completa. Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente proto-ortodoxo, la victoria fue quizá demasiado completa. Porque la retórica exclusivista que los proto-ortodoxos habían empleado para hacer frente a las ideas de sus oponentes finalmente se volvió contra ellos mismos, y entonces los vencedores se convirtieron en los vencidos. Cuando el cristianismo ortodoxo pasó a refinar sus concepciones teológicas a un nivel que sus precursores no podían haber previsto, las ideas de la proto-ortodoxia no sólo fueron superadas sino que terminarían siendo proscritas. En cierto sentido, la proto-ortodoxia misma se convirtió en un cristianismo perdido.

Se trata de un fenómeno que ya hemos advertido en varias ocasiones a lo largo de este estudio. Desde un punto de vista histórico, todo indica que los ebionitas predicaban una forma de entender la fe que, de hecho, debía de ser muy cercana a la de los discípulos originales de Jesús, judíos que hablaban arameo, que eran fieles a la ley judía y que conservaron las costumbres judías incluso después de haber empezado a creer que Jesús era el Mesías. No obstante, los ebionitas terminarían siendo declarados heréticos por los proto-ortodoxos. Lo mismo ocurrió con los adopcionistas romanos, seguidores de Teodoto el Zapatero, quienes probablemente proclamaron una cristología similar a la de los primeros seguidores de Jesús al sostener que éste era humano en todo sentido (no divino) pero había sido adoptado por Dios para morir por el bien de los demás. También ellos fueron finalmente etiquetados como herejes y excomulgados.

Con el tiempo, los cristianos proto-ortodoxos llegaron a la conclusión de que Cristo era divino y humano al mismo tiempo, pero necesi-

taban explicar cómo eso era posible. Hacia finales del siglo II, una de las soluciones más comunes era que Cristo era el mismo Dios Padre que había venido a la tierra en forma humana. Esta concepción estaba muy difundida entre los proto-ortodoxos romanos, y de hecho, a comienzos del siglo III, era el punto de vista defendido por el propio obispo de Roma. Sin embargo, esto no impidió que la idea terminara siendo objeto de las burlas de quienes se oponían a los «patripasionistas» (aquellos que creen que «el Padre sufrió») y, por último, castigada y condenada por falsa y herética.

Tertuliano fue uno de los mayores opositores de los patripasionistas y, a su vez, uno de los principales portavoces de la proto-ortodoxia de su época. Pero su decisión de unirse a los montanistas se convertiría en una mancha en su reputación cuando la idea de que la revelación directa de Dios tiene prioridad sobre las Sagradas Escrituras condujera a la condenación de este movimiento profético.

Un destino aún peor le aguardaba a uno de los más grandes pensadores proto-ortodoxos de los tres primeros siglos cristianos, Orígenes, cuyos ingeniosos intentos de explorar la relación entre Dios y Cristo a partir de un completo examen de la revelación contenida en las Escrituras lo llevó a concluir que Cristo era un ser creado que, en última instancia, estaba subordinado a Dios Padre, incluso a pesar de que, en esencia, *era* la Palabra y Sabiduría de Dios debido a su íntima conexión con el Padre en el eterno pasado. Esta cristología subordinada, junto con su idea de la preexistencia de las almas humanas y la de la salvación última de todos los seres, incluido el diablo, haría que finalmente Orígenes fuera condenado como hereje.

Podríamos proponer varios ejemplos más de cómo los primeros defensores de la fe, tras intentar entender sus misterios y sentar las bases de posteriores reflexiones, terminaron siendo condenados por sus propios sucesores, que perfeccionaban sus ideas hasta tal punto que sus desarrollos parciales, imprecisos o, supuestamente, desencaminados no eran ya sólo propuestas inadecuadas sino afirmaciones heréticas que no podían ser toleradas. Aunque la proto-ortodoxia condujo a la ortodoxia, esto no significa que la una se haya simplemente convertido en la otra. En cierto sentido, la intolerancia que provocó la victoria de la proto-ortodoxia la condujo a su propia desaparición.

La intolerancia no fue algo que el cristianismo proto-ortodoxo tomara del entorno romano en el que surgió. De hecho, las religiones politeístas del Imperio Romano eran famosas por tolerase entre sí. Ninguna de estas religiones hacía hincapié en que si era correcta todas las demás tenían que estar equivocadas. Estas religiones afirmaban la existencia de numerosos dioses y reconocían la importancia de venerar a los dioses en general. Dentro del imperio los paganos consideraban que, puesto que había tantos dioses en el mundo y todos merecían ser venerados, estos dioses *debían* ser venerados, conclusión que les parecía perfectamente legítima e incluso lógica.[89]

Algunas personas pueden hoy pensar que los romanos tuvieron que haber sido intolerantes con otras religiones, puesto que es de sobra conocido que persiguieron a los cristianos. Sin embargo, como hemos visto, el problema que planteaban los cristianos no era que veneraran a su propio Dios, o que creyeran que Jesús era un dios, o que tuvieran sus propios rituales y prácticas prescritos. El problema era que los cristianos se negaban a rendir culto a otros dioses, y en especial a los dioses del estado. Si los dioses del estado eran quienes lo habían hecho grande, era entonces evidente que merecían la gratitud y el reconocimiento expresados mediante los actos de culto. ¿Por qué alguien rehusaría participar en ellos? Además, dado que los dioses en ocasiones castigaban a los individuos y las comunidades que no lograban complacerlos, cuando sobrevenía un desastre los cristianos podían ser vistos como los causantes de lo ocurrido. Como señala Tertuliano en un célebre pasaje:

> Ellos [los paganos] piensan que los cristianos son la causa de todo desastre público, de toda aflicción que cae sobre la gente. Si el Tíber crece hasta los muros de la ciudad, si el Nilo no riega con sus aguas los campos de cultivo, si los cielos no llueven, si hay un terremoto, si hay una hambruna o una peste, el grito es de inmediato: «Llevad a los cristianos a los leones». (*Apología* 40)

Los judíos no eran culpados por semejantes desastres pese a que ellos tampoco veneraban a los demás dioses, porque los judíos seguían una

tradición ancestral que les prohibía participar en tales actos de culto. Dado que la antiguedad de una tradición religiosa era tan importante y los judíos podían justificar sus prácticas apelando a una tradición antigua, por lo general no se les obligaba a abandonar sus compromisos religiosos para participar en los cultos cívicos.[90] Lo de los cristianos era una cuestión completamente diferente. Éstos también creían que el Dios de los judíos era el único Dios verdadero; pero no seguían las ancestrales costumbres de los judíos y, por tanto, no se consideraba que tuvieran una excusa legítima para negarse a venerar de manera apropiada a los dioses del estado, lo que en ocasiones los llevó a ser perseguidos.

Con todo, como he señalado, estas persecuciones fueron esporádicas y aisladas, y casi siempre asunto local, hasta las persecuciones oficiales de la segunda mitad del siglo III. Durante gran parte de los siglos II y III, en la mayor parte del imperio los cristianos fueron, en general, tolerados por el aparato estatal y por la mayoría de las personas.

Sin embargo, esta actitud de tolerancia no fue compartida por los proto-ortodoxos, o al menos no por los autores proto-ortodoxos cuyos escritos se han conservado hasta nuestros días. Por una razón, estos cristianos eran exclusivistas en sus puntos de vista. Ellos creían que el único Dios verdadero les había dado una vía de salvación, y que la única forma de estar en una correcta relación con este Dios era a través de la vía por él proporcionada, la muerte y resurrección de Jesús. Esta exclusividad, como hemos visto, alimentó una intolerancia hacia la diversidad religiosa. Dado que sólo había una vía de salvación, todas las demás religiones estaban en un error, un error de consecuencias eternas. Aquellos que no aceptaban al único Dios verdadero y se negaban a creer en la muerte y resurrección de su Hijo para salvarse serían condenados a las llamas del infierno por toda la eternidad.

Es muy difícil saber si los demás grupos cristianos eran más tolerantes que los proto-ortodoxos a partir de los escasos testimonios escritos de su propia pluma que se conservan. Es seguro que se opusieron a los proto-ortodoxos en un buen número de cuestiones; pero hay poco que nos indique la tenacidad con que defendieron sus ideas y lo convencidos que estaban de que las diferencias entre ellos y los demás tenían implicaciones eternas. No obstante, no resulta difícil medir los niveles de tolerancia de los proto-ortodoxos. Como grupo, no eran tolerantes en absoluto.

Ciertamente no eran tolerantes con los paganos. Al respecto, los relatos de los héroes apostólicos proto-ortodoxos y las historias de los mártires proto-ortodoxos son inequívocas: quienes veneran a otros dioses necesitan convertirse a la fe en Jesús, el Hijo de Dios, o de lo contrario padecerán el tormento eterno. Tampoco se mostraban tolerantes con los judíos. En esto también los escritos de los proto-ortodoxos se muestran poco ambiguos: los judíos que rechazaron a Jesús como el Mesías habían rechazado a su propio Dios y él a su vez los había rechazado a ellos.[91]

Todavía más importante para nuestro estudio es el hecho de que tampoco eran tolerantes con los herejes. Los cristianos proto-ortodoxos insistían en que la salvación dependía de la fe y en que la fe no era simplemente una vaga creencia en la bondad de Dios o una dependencia general de la misericordia divina. La fe era fe *en* algo; la fe tenía un *contenido*. Y el contenido importaba. La *regula fidei* y luego los credos fueron formas de indicar lo que la gente tenía que creer. Aquellos que rechazaban las verdaderas creencias se adherían necesariamente a las falsas. Sin embargo, dado que sólo las creencias correctas permiten alcanzar la salvación, las creencias incorrectas únicamente podían conducir a la condenación. En consecuencia, los herejes pagarían por sus falsas enseñanzas con el tormento eterno.

Descubrir lo que estaba perdido

Este tipo de intolerancia religiosa puede parecernos hoy inadmisible. Aunque seamos herederos de la victoria proto-ortodoxa, los tiempos han cambiado, y con ellos ha cambiado la idea de lo que resulta aceptable e inaceptable en el diálogo religioso.

Podemos afirmar con seguridad que para muchas de las personas que hoy viven en el mundo, millones de ellas, las ideas religiosas heredadas del cristianismo primitivo constituyen verdades dignas de ser apreciadas y conservadas. Los teólogos cristianos continúan explorando las misteriosas profundidades que estas verdades afirman; los cristianos en general continúan recitando los credos, leyendo las Escrituras, escuchando la proclama de su fe y siguiendo sus enseñanzas. Estas enseñanzas estimulan su pensamiento y reflexión, guían sus acciones e in-

fluyen en su conducta, les proporcionan esperanza y consuelo. Y con todo, muchos cristianos actuales se sienten menos inclinados que sus antepasados proto-ortodoxos a condenar a quienes no comparten estas enseñanzas. Para bien o para mal, hay una gran sensación (aunque obviamente no sea una sensación universal) de que la tolerancia es algo necesario.

Un amplio interés y una mejor comprensión de las diversas manifestaciones de la experiencia religiosa contribuyen hoy a la gran fascinación que producen las diferentes expresiones del cristianismo en distintos períodos de la historia, y acaso especialmente en este período inicial. Esta fascinación no es sólo un simple interés de anticuario, sino producto de la sensación de que formas alternativas de entender el cristianismo en el pasado pueden ser valiosas aún hoy, de que pueden ser de utilidad para aquellos de entre nosotros que se preguntan por el mundo y nuestro lugar en él. Quienes se sienten cautivados por esta fascinación experimentan por lo general una sensación de pérdida al comprender cuantas perspectivas alguna vez defendidas por creyentes bienintencionados, inteligentes y sinceros terminaron siendo abandonadas, destruidas y olvidadas, al igual que lo fueron los textos que estos creyentes escribieron, leyeron y veneraron. Sin embargo, esa sensación de pérdida también viene acompañada por la alegría del descubrimiento cuando recobramos algunos de esos textos y los cristianismos perdidos que encarnan. De esta forma, nuestras historias religiosas abarcan no sólo las creencias y prácticas que emergieron victoriosas de los conflictos del pasado sino también aquellas que fueron superadas, reprimidas y, finalmente, olvidadas.

NOTAS

INTRODUCCIÓN Y PRIMERA PARTE

1. La palabra *canon* proviene de un término griego que significa «vara de medir» o «norma». Inicialmente hacía referencia a un «modelo» y luego pasó a designar una «colección de escritos modelo».

2. Sobre el supuesto hermano gemelo de Jesús, véase *infra* pp. 70-71. Para un amplio comentario del Evangelio de Tomás, véanse los capítulos 1 y 3.

3. He preparado una recopilación de textos cristianos «perdidos» y ahora recuperados en mi libro *Lost Scriptures Books That Did Not Make It into the New Testament*, Oxford University Press, Nueva York, 2003.

4. Por supuesto, es evidente que en un determinado nivel es imposible saber cómo un resultado diferente habría afectado al curso de la historia, así como es imposible saber qué habría ocurrido si César no hubiera cruzado el Rubicón o si Hitler no hubiera perdido la guerra. Sin embargo, siempre es posible *imaginar* lo que habría sucedido.

5. Todas las citas del Antiguo y el Nuevo Testamento de esta traducción proceden de la *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975. (*N. del t.*)

6. No incluyo entre las falsificaciones los casos de falsa atribución, es decir, la posterior adscripción de un texto anónimo a un autor famoso (por ejemplo, cuando la Epístola a los Hebreos del Nuevo Testamento fue atribuida al apóstol Pablo o cuando el primero de los evangelios canónicos fue atribuido a Mateo, el recaudador de impuestos). En tales casos estamos tratando no con las afirmaciones de un autor sino con las de lectores posteriores, un asunto completamente diferente. El término *falsificación* tampoco se aplica, como veremos más adelante, al uso de simples pseudónimos literarios. Para una reflexión más amplia sobre la falsificación en la antigüedad, véanse pp. 56-59.

7. Sobre la autoría de la Epístola a Tito incluida en el Nuevo Testamento, véanse Ehrman, *New Testament*, pp. 389-394, y la bibliografía citada en la p. 395.

8. Para una completa exposición sobre los Diarios de Hitler falsificados por Konrad Kujau, véanse pp. 107-108.

9 Vease Ehrman, *New Testament*, pp 377-379

10 Para una exposicion de los hechos que han conducido a los estudiosos a estas conclusiones, vease Ehrman, *New Testament*, pp 389-394

11 Por ejemplo, tanto el Credo de los Apostoles como el Credo Niceno todavia recitados en las iglesias de nuestros dias, descienden de credos que se desarrollaron durante el siglo IV

12 Sobre el gnosticismo cristiano vease el capitulo 6

13 Las citas de Clemente del Evangelio de los Egipcios y el Evangelio de Matias proceden de Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apocrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975[3], pp 55, 56, 58

14 Para una traduccion castellana del Evangelio de Tomas, vease Antonio Piñero, ed , *Textos gnosticos Biblioteca de Nag Hammadi II Evangelios, hechos y cartas*, Madrid, Trotta, 2004[2], pp 79-97

15 La historia sobre Serapion y el Evangelio de Pedro se encuentra en Eusebio, *Historia eclesiastica* 6 12 [Para una traduccion castellana, vease Eusebio, *Historia eclesiastica*, traduccion de Argimiro Velasco Delgado, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001]

16 Vease, por ejemplo, Marcos 1 10 En griego, el versiculo literalmente dice que el Espiritu descendio «dentro» de Jesus

17 Como veremos en el capitulo 6, esta manera de entender la relacion entre Jesus y Cristo era predominante en los circulos gnosticos de la epoca

18 Sobre el descubrimiento del manuscrito mismo son interesantes las exposiciones de John Dominic Crossan, *Four Other Gospels*, pp 125 130, y Paul Mirecki, «Peter, Gospel of» en *The Anchor Bible Dictionary*, vol 5, pp 278-281 Mirecki proporciona ademas una importante bibliografia

19 Para una traduccion al castellano del Evangelio de Pedro, vease Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apocrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975[3], pp 380-393, de la que proceden los pasajes citados en este capitulo

20 El analisis mas completo de todos los manuscritos del Evangelio de Pedro es Schlarb y Luhrmann, eds , *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache*, pp 72-95

21 En el Evangelio de Marcos, ambos malhechores injurian a Jesus, pero en Lucas, solo lo hace uno de ellos Veanse Marcos 15 32 y Lucas 23 39-43

22 Cuando a un crucificado se le rompian las piernas este no podia utilizarlas para levantarse un poco y asi aliviar la presion sobre el pecho y poder continuar respirando Para prolongar la agonia, los soldados se niegan aqui a romper las piernas del malhechor

23 Esta tradicion aparece, por ejemplo, en Origenes, unos de los padres de la Iglesia, en su defensa del cristianismo conocida como *Contra Celso* (4 22) No obstante, las raices de esta acusacion podrian estar ya presentes en el Nuevo Testamento, vease Mateo 21 33-41, 22 1-7

24 La version mas antigua de la carta de Pilato al emperador esta dirigida, anacronicamente, a Claudio, quien no se convertiria en tal hasta once años despues de la muerte de Jesus

25 Para una traduccion al castellano de la Tradicion de Pilato, vease Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apocrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975[3], pp 490-495, de donde proceden los pasajes citados en este capitulo

26 Por supuesto, no existe manera de realizar semejante afirmacion con absoluta certeza La informacion que poseemos sobre el cristianismo primitivo nos la proporcionan los escritos de los cristianos del periodo que han sido conservados y los descubrimientos arqueologicos de manuscritos y objetos materiales Cada una de estas fuentes plantea sus propios problemas Los escritos cristianos que han logrado sobrevivir pertenecen practicamente todos a autores proto-ortodoxos Sus opositores probablemente escribieron tanto como ellos, pero las obras «del enemigo» casi nunca fueron copiadas a lo largo de la Edad Media y, por tanto, la mayoria se ha perdido para la posteridad Es por ello que, por ejemplo, solo podemos desear que tuvieramos una copia de la carta que el pastor de la iglesia de Rhossos pudo haber enviado a Serapion como respuesta, una carta en la que le decia (podemos imaginar) que, a pesar de las sospechas del obispo, el Evangelio de Pedro realmente habia sido escrito por Pedro, que no era heretico sino Sagrada Escritura Pero tal carta o cualquier cosa semejante no ha sobrevivido

27 Para una traduccion al castellano de la Carta Segunda de Clemente a los Corintios, vease Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostolicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993[6], pp 355-372, de donde procede el pasaje citado en este capitulo

28 Sobre 2 Clemente vease pp 343-349

29 Para una traduccion al castellano del Evangelio de Nicodemo (Actas de Pilato), vease Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apocrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975[3], pp 402-471

30 Tecla continua siendo todavia popular en algunas partes del mundo cristiano, especialmente en Europa oriental Para un examen mas completo de su veneracion, vease Davis, *The Cult of Saint Thecla*

31 Desdichadamente, no hay muchos estudios completos del fenomeno en la antiguedad cristiana disponibles en castellano Un panorama interesante y bien fundamentado en ingles es el ofrecido por Metzger, «Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha» El mejor tratamiento con detenimiento del tema se encuentra en aleman Speyer, *Die literarische Falschung im heidnischen und christlichen Altertum* El estudio clasico sobre todo el periodo en la era moderna en ingles es Farrer, *Literary Forgeries* Entre los muchos libros que han abordado el tema en los ultimos años, uno de los mas fascinantes es Grafton, *Forgers and Critics* [Hay traduccion castellana *Falsarios y criticos*, Critica, Barcelona, 2001]

32 Sobre estos, vease Metzger, «Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha», pp 5-12

33 La historia es referida por el historiador antiguo Pausanias en su *Descripcion de Grecia*, 6 18, 2ss

34 Sobre las cartas pseudo-paulinas de 3 Corintios, la correspondencia con Seneca y la Epistola a los Laodicenses, veanse pp 301-303, 307-309 y 312-314

35 No obstante, hay quienes han sospechado que la historia del presbitero falsificador que comentamos a continuacion pudo haber sido inventada por Tertuliano con la intencion, precisamente, de contrarrestar la popularidad de los relatos sobre Tecla

36 Sobre el contexto en el que se desarrollan las historias que encontramos en los Hechos de Tecla, veanse los sorprendentes estudios de Virginia Burrus, *Chastity as Autonomy Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, Davies, *The Revolt of the Widows*, MacDonald, *The Legend and the Apostle* Para un trabajo mas reciente sobre el tema, vease Davis, *The Cult of Saint Thecla*, pp 13-18

37 Es posible que además de 3 Corintios el relato original incluyera mas textos (por ejemplo, cartas) escritos en nombre de Pablo, lamentablemente, parece ser que ninguno de los manuscritos de los Hechos de Pablo que ha llegado hasta nosotros contiene una version completa de la obra

38 El texto no explica porque Tecla se trasviste ¿Se trata de algo que tiene como fin hacerle mas fácil viajar? ¿O acaso lo hace porque, como veremos en el proximo capitulo, el Evangelio de Tomas (Dicho 114) dice que «cualquier mujer que se haga varon, entrará en el reino de los cielos»?

39 Vease Davis, *The Cult of Saint Thecla*

40 He recogido episodios clave de estos Hechos apocrifos en *Lost Scriptures*, pp 91-154 [La Biblioteca de Autores Cristianos ha iniciado en 2004 la publicacion de una edicion critica en castellano de los *Hechos apócrifos de los apostoles* con un primer volumen que recoge los Hechos de Andres, Juan y Pedro preparado por Gonzalo del Cerro y Antonio Piñero]

41 Las novelas griegas han sido reunidas por Bryan P Reardon en un practico libro, *Collected Ancient Greek Novels*, para un analisis de su importancia, vease especialmente su introduccion al volumen [Traducciones al castellano de *Quéreas y Calirroe* y *Leucipa y Clitofonte*, asi como de otras novelas del periodo, han sido publicadas por la editorial Gredos]

42 En la que las iglesias son dirigidas por ministros designados para tal fin y no tanto por el Espiritu, que obra a traves de todos los individuos pertenecientes a la Iglesia al distribuir los dones de manera equitativa entre ellos Sobre la estructura de la Iglesia en las comunidades paulinas, vease, por ejemplo, 1 Corintios 12

43 Vease Ehrman, *New Testament*, pp 389-394

44 Para una completa discusion sobre esta cuestion, veanse los comentarios al pasaje en Fee, *The First Epistle to the Corinthians*

45 Para una breve discusion sobre las ideas de Pablo respecto a las mujeres y su papel en la Iglesia, vease Ehrman, *New Testament*, cap 24 Entre los muchos y excelentes estudios sobre el tema, veanse Kraemer, *Her Share of the Blessings*, y Torjesen, *When Women Were Priests*

46 Para una entretenida version de la historia vease la comedia de Plauto, *Anfitrion*

47 Por lo general, los expertos reconocen que los Hechos de Juan que conservamos provienen de diversas fuentes, la mayoria de los estudiosos reconoce que una buena parte del texto (los capitulos 87-105, o bien solo los capitulos 94-102) que hoy conocemos fue interpolada en la narracion en un momento tardio Vease la discusion en Elliot, *Apocryphal New Testament*, pp 303-304

48 Vease la discusion en Elliot, *Apocryphal New Testament*, pp 303-307

49 Para un magnifico panorama de las numerosas investigaciones recientes sobre el ascenso del ascetismo cristiano, vease Clark, *Reading Renunciation*, pp 14-42

50 Vease Ehrman, *Jesus Apocalyptic Prophet of the New Millennium* [Hay traduccion castellana *Jesus, el profeta judío apocalíptico*, Paidos, Barcelona, 2001]

51 Vease Ehrman, *New Testament*, cap 24

52 La mejor exposicion del descubrimiento desde una perspectiva arqueologica, vease Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, que tambien trata la compleja cuestion de si la comunidad del los Rollos del Mar Muerto puede ser identificada con los esenios

53 Entre las muchas introducciones a los Rollos del Mar Muerto, dos de las mejores son Fitzmyer, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, y VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today* Para una completa y detallada discusion de cualquier aspecto de los Rollos, vease Shiffman y VanderKam, eds , *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*

54 Para una introduccion a la *Didaché* y bibliografia, vease Ehrman, *Apostolic Fathers*, vol 1 [Para una traduccion al castellano de la Didaché (Doctrina de los doce apostoles), vease Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid, 1993[6], pp 77-94]

55 Para un profundo y erudito estudio de los antiguos manuscritos cristianos y su relacion con el texto «original», vease Metzger, *The Text of the New Testament Its Transmission, Corruption, and Restoration* Para una exposicion accesible e interesante, orientada a quienes se introducen en el campo, vease Parker, *The Living Text of the Gospels*

56 Esto evidencia que proviene de un codice, esto es, que pertenecia a un libro normal (en el que las paginas se encuentran cosidas unas a otras) y no a un rollo

57 Los paleografos pueden normalmente datar la fecha de produccion de un manuscrito con un margen de cincuenta años Por lo general, es imposible una datación mas precisa solo basandose en la caligrafia, dado que los escribas producian manuscritos durante el curso de una vida profesional que duraba alrededor de medio siglo (escribiendo de la misma forma desde el comienzo hasta el final de sus carreras) Sobre este manuscrito en particular, vease Metzger, *The Text of the New Testament*, pp 38-39

58 Para una traduccion al castellano del texto del Papiro Egerton 2, vease Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975[3], pp 97-100

59 Hedrick y Mirecki, *Gospel of the Savoir* Una reconstruccion más fiel del texto (acompañado por una traduccion al ingles) puede encontrarse en Stephen, Emmel, «The Recently Published *Gospel of the Savoir*»

60 La introduccion de Robinson a *The Nah Hammadi Library in English* constituye un sorprendente relato contado por alguien que tuvo un destacado papel en la historia Vease tambien la entretenida y accesible exposicion de Dart y Riegert, *Unearthing the Lost Words of Jesus*, pp 1-35

61 Los informes publicados no se refieren por lo general al detalle del esqueleto Aqui me apoyo en una conversacion privada que mantuve, en mayo de 1998, durante la Scriptorium Conference, en Hereford, Inglaterra, con Bastiaan van Elderen, quien dirigio el equipo arqueologico que se encargo luego de explorar el lugar cerca de Nag Hammadi

62 La primera traduccion completa al castellano de los textos que componen la bi-

blioteca de Nag Hammadi ha sido publicada por Editorial Trotta en tres volumenes de *Textos gnosticos* (1999-2000) bajo la direccion de Antonio Piñero

63 Entre los muchos estudios sobre estos escritos, el mas influyente y popular ha sido probablemente Pagels, *Gnostic Gospels* [Hay traduccion castellana *Los evangelios gnosticos*, Critica, Barcelona, 2004]

64 En este caso, los estudiosos no pudieron determinar que estos fragmentos aislados de los dichos de Jesus, descubiertos unos cincuenta años antes, provenian del Evangelio de Tomas hasta que no se descubrio el texto completo cerca de Nag Hammadi

65 Veanse la discusion y bibliografia ofrecidas por Elliot, *Apocryphal New Testament*, pp 123-147, y los controvertidos pero importantes estudios de Crossan, *Four Other Gospels*, pp 15-62, y Koester, *Ancient Christian Gospels*

66 Las citas del Evangelio de Tomas reproducidas en este capitulo proceden de la traduccion castellana de Ramon Trevijano, en Antonio Piñero, ed , *Textos gnosticos Biblioteca de Nag Hammadi II Evangelios, hechos y cartas* Madrid, Trotta, 2004[2], pp 79-97

67 Para una afirmacion reciente y energica de este punto de vista, vease Meier, *A Marginal Jew*, vol 1, pp 130-139 [Hay traduccion castellana *Un Judio Marginal Nueva Vision del Jesus Historico Tomo I Las Raices del Problema y de la Persona*, Verbo Divino, Estella, 1998]

68 Para una completa explicacion del «problema sinoptico» y las pruebas que respaldan la existencia de *Q*, vease Ehrman, *New Testament*, pp 83-91

69 Véanse la bibliografia y el analisis de Fallon y Cameron, «The Gospel of Thomas A *Forschungsberichte* and Analysis», los ensayos recogidos en Uro, ed , *Thomas at the Crossroads*, Valantasis, *The Gospel of Thomas*, y el reciente Pagels, *Beyond Belief* [Hay traduccion castellana de este ultimo *Mas alla de la fe El evangelio secreto de Tomas*, Critica, Barcelona, 2004]

70 Debo subrayar que la cuestion no es si el significado debe ser importado en el texto o extraido de el Todos, por supuesto, deseamos saber que dice un texto por si mismo, no solo lo que un interprete quisiera hacerle decir Sin embargo, sobre un texto en particular es posible hacer algunas suposiciones que resultan mejores que otras Y esta no es una cuestion de simplemente «dejar al texto hablar por si mismo», un alegato frecuente entre quienes quieren proponer una nueva interpretacion de determinado texto como los teoricos de la literatura han sabido hace mucho tiempo, los textos no hablan Los textos se escriben y se leen Y son escritos y leidos por personas que tienen ideas, opiniones, puntos de vista, creencias, visiones del mundo, valores, prioridades, gustos y manias, personas que viven y respiran y tienen que dar sentido al mundo que las rodea, incluidos todos los textos que se encuentran en el, personas que solo pueden encontrar ese sentido a la luz de lo que ya son y lo que ya piensan Es ingenuo pretender que se puede interpretar un texto en el vacio Y si alguna vez tiene ocasion de hacer un intento de interpretar un texto simplemente «dejandolo hablar por si mismo», vera que ni siquiera deseando hacerlo es posible conseguirlo

71 La diversidad es tal que algunos estudiosos han empezado en los ultimos años a sostener que se deberia dejar de emplear el termino «gnostico» de una vez por todas

Vease en especial el impresionante e influyente estudio de Williams, *Rethinking «Gnosticism» An Argument for Dismantling a Dubious Category* Sin embargo, no todos estan convencidos de que esto sea necesario Quienes asi opinan señalan que hay un buen numero de movimientos religiosos que son extremadamente diferentes y diversos y que, pese a ello, sigue siendo util agrupar bajo un termino paraguas ¡*cristianismo*, por ejemplo! Uno de los mejores panoramas sobre las varias religiones gnosticas desde una perspectiva tradicional es el de Rudolph, *Gnosis*, vease tambien la penetrante introduccion de Layton, *The Gnostic Scriptures*

72 Considerese las palabras de Filon, filosofo judio del siglo I «Porque progresar no es de hecho nada mas que abandonar el sexo femenino al convertirlo en masculino, dado que el sexo femenino es material, pasivo, corporeo y perceptible a traves de los sentidos, mientras que el sexo masculino es activo, racional, incorporeo y mas similar a la mente y el pensamiento» Vease tambien Martin, *The Corinthian Body*, 33

73 En su momento, es evidente, hubo numerosos informes periodisticos al respecto, para una vision general vease Ian Haywood, *Faking It Art and the Politics of Forgery*, pp 1-5 Un relato mas completo puede hallarse en el obituario de Konrad Kujau publicado por el *London Times*, el 14 de septiembre de 2000

74 Tenemos, por ejemplo, «La vida desconocida de Jesucristo», «El evangelio acuariano» y «La crucifixion de Jesus contada por un testigo presencial», todos resumidos y comentados en Goodspeed, *Strange New Gospels* Vease tambien el analisis, mas reciente, de Beskow, *Strange Tales about Jesus*

75 Vease Metzger, «Literary Forgeries» p 4

76 Para una completa coleccion de *agrapha*, vease Stroker, *Extracanonical Sayings of Jesus*

77 Ademas del trabajo mencionado en la nota 3, vease un comentario mas amplio en la autobiografia de Metzger, *Reminiscences of an Octogenarian*, pp 136-139

78 La version popular se titula *The Secret Gospel The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel according to Mark*, la erudita, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*

79 Journal of Biblical Literature Monograph Series, vol 6, Society of Biblical Literature, Filadelfia, 1951

80 Es decir, una copia del siglo XV de una obra de Sofocles (quien vivio en el siglo V a e c) fue en algun momento considerada como algo que carecia de valor excepto como papel, por lo que fue empleada, cientos de años despues, para reforzar la encuadernacion de otro libro Sin embargo, para los actuales estudiosos de Sofocles estos fragmentos de una obra suya, de otra forma perdida, son, resulta evidente, importantisimos

81 Los paleografos por lo general estan preparados para fechar una caligrafia con un margen de cincuenta años Aunque Smith no era un experto en este campo, tenia alguna idea sobre la posible epoca de la caligrafia

82 Clemente, *Stromata* 3 1-2, Ireneo, *Contra las herejias* 1 25, Hipolito, *Refutacion de todas las herejias* 7 20

83 Para un completo y erudito estudio de estos debates del siglo XVII, vease Light-

foot, *The Apostolic Fathers Clement, Ignatius, and Polycarp*, 2 ª parte, *Ignatius and Polycarp*, vol 1, 237ss

84 La edicion de Voss no incluia la Carta de Ignacio a los Romanos, que fue descubierta en un texto griego sin interpolaciones dos años mas tarde

85 Smith, *Secret Gospel*, p 61

86 La mayoria de las personas que he conocido se sienten confundidas ante el pasaje o bien han escuchado una solucion tan convincente que no estan interesadas en escuchar ninguna otra

87 El texto del Evangelio de Juan dice que Jesus si bautizo, pero luego se corrige y dice que en realidad Jesus no era quien bautizaba Es posible que la primera de estas afirmaciones sea la correcta (historicamente) y que la «correccion» posterior sea, de hecho, incorrecta

88 Smith, *Secret Gospel*, p 113, n 12

89 Vease, por ejemplo, la reseña de Quentin Quesnell citada en la nota 91

90 Este punto de vista es planteado en el sobrio analisis (algo no muy comun en esta controversia en particular) de Brown, «The Relations of "The Secret Gospel of Mark" to the Fourth Gospel»

91 Uno de los pocos que se enfrento de manera directa a Smith fue Quentin Quesnell, «Mar Saba Clementine A Question of Evidence», *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975), pp 48-67, quien si bien no afirma explicitamente que este haya falsificado la carta, si declara de forma abierta que todo el asunto es muy sospechoso Esto condujo a un acalorado debate entre ambos que quedo reflejado en el siguiente numero de la publicacion, *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), pp 196-203 Un acercamiento similar, en el cual se pone de manifiesto la sospecha pero no se formula explicitamente ninguna acusacion, puede hallarse en Metzger, *Reminiscences of an Octogenarian*, pp 128-132 (donde al menos *implicitamente* se sugiere que Smith falsifico la carta el relato aparece en un capitulo que trata de las «falsificaciones literarias» modernas) Entre quienes han sostenido que la carta es una falsificacion (sin afirmar que Smith sea el responsable) se encuentran Eric F Osborn, «Clement of Alexandria A Review of Research, 1958-1982», que piensa que fue obra de un «pio falsificador», y A H Criddle, «On the Mar Saba Letter Attributed to Clement of Alexandria»

Entre quienes ahora sostienen explicitamente que Smith falsifico el documento se encuentra su propio alumno, Jacob Neusner, con quien habia tenido un famoso altercado a proposito de otra cuestion (*Are There Really Tannaitic Parallels to the Gospels? A Refutation of Morton Smith*, pp 27-31) y quien se refiere a la carta como «la falsificacion del siglo» (p 28), y en tiempos mas recientes (y de forma estridente) Donald Harman Akenson (*Saint Saul A Skeleton Key to the Historical Jesus*, pp 83-89), quien considera que todo el asunto —incluidos los dos libros de Smith— no es nada mas que «un simpatico e ironico chiste gay a costa de todos los prepotentes estudiosos que no solo no advirtieron la ironia, sino que creyeron que este fragmento de un supuesto evangelio habia sido encontrado en la primera carta del gran Clemente de Alejandria de la que tenemos noticias» (p 88) Akenson parece fundar su argumento en el hecho de que Smith era homosexual

Para una temprana valoracion de las reacciones academicas a la obra, que en general fueron bastante receptivas, vease Morton Smith, «Clement of Alexandria and Secret Mark The Score at the End of the First Decade», *Harvard Theological Review* 74 (1982), pp 449-461

92 Vease Elliott, *Codex Sinaiticus and the Simonides Affair*

93 Un ejemplo bastante divertido fue el de un «antiguo» manuscrito griego falsificado en la decada de 1930 por dos seminaristas que lograron engañar a uno de los mayores expertos en antiguos manuscritos unciales griegos de la epoca Vease Metzger, *Reminiscences of an Octogenarian*, cap 11

94 Este es un argumento presentado por Osborn, una de las principales autoridades en Clemente, en su articulo «Clement of Alexandria», donde concluye que «No hay nada en Clemente que pueda respaldar el que este sea un evangelio secreto o algo que el mismo Clemente hubiera podido escribir La presencia del estilo de Clemente unida a una incapacidad para entender sus ideas sugiere que se trata de una falsificacion» (p 224)

95 Por ejemplo, *Stromata* 7 16 105, donde dirigiendose a los cristianos afirma «Nunca debemos adulterar la verdad»

96 Criddle, «On the Mar Saba Letter»

97 Vease, por ejemplo, Quesnell, «The Mar Saba Clementine»

98 Quesnell, «The Mar Saba Clementine»

99 Murgia, «Secret Mark Real or Fake?»

100 Dionisio era apodado el Renegado por haber dado la espalda a las estrictas enseñanzas eticas de la escuela estoica, a la que habia pertenecido antes, y haberse convertido en un famoso despilfarrador

101 Este relato aparece en *Vidas de los filósofos mas ilustres* 5 92-93, de Diogenes Laercio Vease Grafton, *Forgers and Critics*, pp 3-4 [Hay traduccion castellana *Falsarios y críticos*, Critica, Barcelona, 2001]

SEGUNDA PARTE

1 Esto es verdad incluso aunque la naturaleza de la religion fuera fundamentalmente la misma en todas partes oraciones y actos de sacrificio a los dioses Para un panorama de las religiones en el mundo grecorromano, veanse Beard, North y Price, *Religions of Rome*, Lane Fox, *Pagans and Christians*, y MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*

2 Ya fuera por ejemplo por su muerte y resurreccion, como señala Pablo, o por sus enseñanzas secretas, como señala el Evangelio copto de Tomas

3 Para una lista de representantes academicos de estas distintas posiciones, véase Ehrman, *Jesus Apocalyptic Prophet*, pp 21-22, n 1 [Traduccion castellana *Jesus, el profeta judio apocalíptico*, Paidos, Barcelona, 2001, p 38, n 1]

4 Incluso los Hechos de los Apostoles, obra de un seguidor de Pablo, estan escritos desde esta perspectiva y, por tanto, se considera por lo general que no proporcionan una imagen de Pedro historicamente fiel Vease un comentario mas amplio en Ehrman, *New Testament*, pp 289-292

5 Entre estas fuentes se encuentran Ireneo, *Contra las herejías* 1 26 2, 3 21 1, y 5 1 3, Tertuliano, *Prescripción* 33, Hipólito, *Refutación*, 7 34 y 9 13-17, Eusebio, *Historia Eclesiástica* 3 27, y Epifanio, *Panarion* 30 Para un resumen y una lista completos de las referencias a los ebionitas en los padres de la Iglesia, vease A F J Klijn y G J Reinink, *Patristic Evidence*, pp 19-43

6 Orígenes, *De los primeros principios* 4 3 8

7 Veanse las referencias en la nota 5

8 Ireneo, *Contra las herejías* 3 11 7

9 Vease Klijn y Reinink, *Patristic Evidence*, pp 44-52 Para los problemas que plantea el decidir que grupos de cristianos judíos utilizaron determinados evangelios, vease Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, pp 27-41

10 Epifanio, *Panarion* 30 Vease Klijn y Reinink, *Patristic Evidence*, pp 154-196 [Para la traducción al castellano de las citas del Evangelio de los Ebionitas, vease Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, pp 49-52]

11 Veanse, por ejemplo, Ireneo, *Contra las herejías* 1 27 2-3, y Epifanio, *Panarion* 42 Con todo, nuestra principal fuente de información la constituyen los cinco volumenes del *Contra Marción* de Tertuliano, que han sobrevivido intactos hasta nuestros días El estudio clásico sobre Marción, y en muchos aspectos todavía el mejor, es el de Adolf von Harnack, *Marcion The Gospel of the Alien God* Veanse también los influyentes estudios de Blackman, *Marcion and His Influence*, y Knox, John, *Marcion and the New Testament* Para una valoración mas reciente, vease Peter Lampe, *From Paul to Valentinus*

12 Veanse las obras mencionadas en la nota anterior

13 Es muy difícil traducir el valor de las monedas antiguas a términos modernos, dado que los valores cambiaban constantemente entonces y continuan haciendolo ahora Sin embargo, hay una forma de considerar esta cantidad con cierta perspectiva para alcanzar el rango de «ecuestre», el orden inmediatamente inferior al de los senadores, un miembro de la alta aristocracia romana necesitaba demostrar cuatrocientos mil sestercios Marción regalo la mitad de esa cantidad tras ingresar en la iglesia de Roma

14 La mayoría de los estudiosos piensan hoy que Pablo no escribio las epístolas pastorales y que estas fueron falsificadas en una epoca posterior, aunque probablemente antes de Marción Vease Ehrman, *New Testament*, pp 389-394

15 Esta sería una explicación logica, pero Marción nunca se refiere a este libro como «Lucas» o, hasta donde sabemos, no evidencia en ningun momento tener noticias de que el texto se atribuia a Lucas

16 Convencido de que el mensaje moral de Jesus habia sido contaminado por doctrinas y creencias religiosas, entre 1819 y 1820 Thomas Jefferson ideo una version expurgada de los evangelios, libre de toda referencia a la divinidad de Jesus y a todo lo que le parecieron hechos contrarios a la razon, como los milagros y la resurreccion La obra seria publicada por primera vez en 1904 por el Congreso de Estados Unidos (*N del t*)

17 Para referencias sobre el exito de Marción, vease R Joseph Hoffman, *Marcion On the Restitution of Christianity*, p 33

18 Este fue un argumento comun entre los apologistas cristianos al menos desde Justino, contemporaneo proto-ortodoxo de Marcion en Roma Para un completo estudio de la cuestion, vease Droge, *Homer or Moses?*

19 Para una completa traduccion al castellano de la biblioteca de Nag Hammadi, vease Antonio Piñero, ed , *Textos gnosticos*, Trotta, Madrid, 1999-2000, 3 vols

20 Como subrayare a lo largo de todo este capitulo, es importante comprender que estos documentos son muy diferentes entre si Incluso a pesar de que probablemente eran utilizados por una comunidad que los interpretaba de forma cristiana, los textos fueron escritos en diversas circunstancias por autores de diferentes convicciones filosoficas y teologicas Algunos de estos autores, por ejemplo, no eran en ningun sentido cristianos, y resulta interesante advertir que los textos no cristianos evidencian el esfuerzo de escribas posteriores por «cristianizarlos» En cualquier caso, los libros de la coleccion no son un monolito Representan una amplia variedad de creencias y practicas religiosas, gnosticas y no gnosticas

21 Teodoto, de acuerdo con Clemente de Alejandria, *Extractos de Teodoto* 78 2 [Traduccion de Jose Montserrat Torrents, *Los gnosticos*, Gredos, Madrid, 1983, vol 2, pp 386-387]

22 Vease en especial el incisivo estudio de Williams, *Rethinking «Gnosticism»*

23 Probablemente la mejor exposicion de la vision tradicional sobre las varias religiones gnosticas sea Rudolph, *Gnosis* De este mismo autor puede encontrarse un panorama sucinto e interesante, acompañado de una bibliografia basica, en *The Anchor Bible Dictionary*, vol 2, pp 1 033-1 040 Entre los acercamientos mas recientes, la obra de Roukema, *Gnosis and Faith in Early Christianity*, resulta especialmente apropiada para quienes se aproximan por primera vez a este tema Un acercamiento erudito y contundente, que cuestiona el uso mismo del termino «gnosticismo», es Williams, *Rethinking «Gnosticism»* Para acercamientos mas breves, veanse las introducciones a Layton, *Gnostic Scriptures*, y Robinson, *The Nah Hammadi Library in English*

24 Para un breve panorama, veanse Rudolph, *Gnosis*, pp 275-294, y Roukema, *Gnosis and Faith*, pp 55-101

25 Para una fascinante exploracion de algunos de estos textos, vease Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* [Hay traduccion castellana *Adan, Eva y la serpiente*, Critica, Barcelona, 1990]

26 Para un panorama mas completo del apocalipticismo, veanse los articulos y bibliografias de Paul Hanson, *et al* , «Apocalypses and Apocalypticism», en *The Anchor Bible Dictionary*, vol 1, pp 279-292

27 Los acontecimientos historicos se cuentan en el Antiguo Testamento en los Libros primero y segundo de los Macabeos (considerados apocrifos por los cristianos protestantes)

28 Sobre la importancia del platonismo medio para el desarrollo del gnosticismo, vease Roukema, *Gnosis and Faith*, pp 75-92, asi como el articulo, mucho mas dificil, pero fascinante, de Luttikuizen, «The Thought Patttern of Gnostic Mythologizers and Their Use of Biblical Traditions»

29 La traduccion al castellano del Evangelio de Felipe de Fernando Bermejo Rubio

(incluida en Antonio Piñero, ed , *Textos gnosticos*, Trotta Madrid, 1999, vol 2, pp 24-51) reconstruye el pasaje de la siguiente manera «Y la compañera del Salvador es Maria Magdalena El Salvador la amaba mas que a todos los discipulos, y la besaba frecuentemente en la boca» (*N del t*)

30 Vease Williams, *Rethinking «Gnosticism»*, que considera, en cambio, que deberiamos simplemente deshacernos del termino

31 Para una traduccion del Libro de Tomas, el Atleta, vease Antonio Piñero, ed , *Textos gnosticos Biblioteca de Nag Hammadi II Evangelios, hechos y cartas* Madrid, Trotta, 2004[2], pp 274-287, de la que procede el pasaje citado

32 Traduccion de Jose Montserrat Torrents, *Los gnosticos*, Gredos, Madrid, 1983, vol 2, p 64

33 Las citas del Evangelio de Felipe reproducidas en este capitulo proceden de la traduccion castellana de Fernando Bermejo Rubio, en Antonio Piñero, ed , *Textos gnosticos Biblioteca de Nag Hammadi II Evangelios, hechos y cartas* Madrid, Trotta, 2004[2], pp 24-51

34 Las citas del Evangelio de la Verdad reproducidas en este capitulo proceden de la traduccion castellana de Francisco Garcia Bazan, en Antonio Piñero, ed , *Textos gnosticos Biblioteca de Nag Hammadi II Evangelios, hechos y cartas* Madrid, Trotta, 2004[2], pp 146-161

35 Vease Layton, *Gnostic Scriptures*, pp 250-252

36 Las citas de la Carta de Ptolomeo a Flora pertenecen a la traduccion de Jose Montserrat Torrents, incluida en *Los gnosticos*, Gredos, Madrid, 1983, vol 2, pp 331-344

37 Las citas del Tratado sobre la Resurreccion reproducidas en este capitulo proceden de la traduccion castellana de Jose Montserrat Torrents, en Antonio Piñero, ed , *Textos gnósticos Biblioteca de Nag Hammadi III Apocalipsis y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2000, pp 205-210

38 Al hablar de «Nicea» me refiero al concilio convocado en esa ciudad por el emperador Constantino en el año 325, concilio que establecio el credo que se convertiria en la base de la ortodoxia cristiana durante los siguientes siglos Este credo evolucionaria hasta convertirse en el que actualmente conocemos como Credo Niceno, para el Credo Niceno, veanse pp 239-240, sobre la evolucion de los credos, veanse pp 283-285

39 Vease la introduccion a las cartas de Ignacio en Ehrman, *Apostolic Fathers*, asi como la bibliografia alli mencionada

40 Para una traduccion al castellano de la Carta de Ignacio a los Romanos, vease Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostolicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993[6], pp 474-481, de donde proceden los pasajes citados en este capitulo

41 Veanse las interesantes observaciones de Pagels, «The Passion of Christ and the Persecution of Christians», en *The Gnostic Gospels*, pp 70-101 [Traduccion castellana «La pasion de Cristo y la persecucion de los cristianos», en Pagels, *Los evangelios gnosticos*, Critica, Barcelona, 2004, pp 116-151]

42 Para una traduccion al castellano del Martirio de Ignacio y el Martirio de Policarpo (citado a continuacion), vease Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostolicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993[6], pp 570-577 y 672-689, respectivamente

43 Vease la introduccion al Martirio de Policarpo en Ehrman, *Apostolic Fathers*, asi como la bibliografia alli mencionada

44 Desdichadamente, Ussher caeria luego en desgracia al convertirse en quien determino que la tierra habia sido creada en el año 4004 a e c , una fecha que algunos cristianos consideran todavia correcta y que puede encontrarse anotada en los margenes de algunas versiones de la Biblia del rey Jacobo Para una interesante exposicion de su cronologia del mundo, vease el primer capitulo de Gould, *Questioning the Millennium* [Hay traduccion castellana *Milenio Guia racionalista para una cuenta atras arbitraria pero precisa*, Critica, Barcelona, 1998]

45 Vease la nota 39

46 Las citas de las cartas de Ignacio proceden de la traduccion de Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostolicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993[6], pp 473, 451 y 463, respectivamente

47 Sobre la autoria pseudonima de las epistolas pastorales, vease Ehrman, *New Testament*, pp 389-394

48 Vease la introduccion a la Carta Primera de Clemente a los Corintios en Ehrman, *Apostolic Fathers*, asi como la bibliografia alli mencionada [Para una traduccion al castellano de la Carta Primera de Clemente a los Corintios, vease Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993[6], pp 177-238]

49 Debo subrayar que otros grupos tenian sus propias versiones del argumento de la sucesion apostolica Los gnosticos valentinianos, por ejemplo, aseguraban que sus ideas procedian directamente de Valentin, discipulo de Teudas, quien a su vez habia sido discipulo del apostol Pablo Por su parte, los ebionitas sostenian que sus enseñanzas les habian sido transmitidas por Santiago, el hermano de Jesus

50 Las citas de la Carta de Ignacio a los Filadelfios reproducidas en este capitulo (ligeramente modificadas en ciertos casos) proceden de la traduccion de Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostolicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993[6], pp 481-488

51 Veanse pp 147-150

52 Llamado asi porque fue «descubierto» en el monasterio de Santa Catalina en el monte Sinai, a mediados del siglo XIX, por un famoso estudioso de la Biblia llamado Constantine von Tischendorf, quien afirmo haberlo recibido como obsequio, hasta el dia de hoy los monjes continuan asegurando, en cambio, que el investigador huyo con el Para los detalles de esta intrigante historia, vease Metzger, *The Text of the New Testament*, pp 42-46

53 Vease la introduccion a la Carta de Bernabe en Ehrman, *Apostolic Fathers*, asi como la bibliografia alli mencionada [Para una traduccion al castellano de la Carta de Bernabe, vease Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostolicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993[6], pp 771-810, de donde procede el pasaje citado mas adelante en este capitulo]

54 Esta fue una cuestion de cierta importancia hace no mucho tiempo, cuando llegamos al año 2000 Los fundamentalistas que creian que el mundo habia sido creado hacia el año 4000 a e c (basandose en los calculos de James Ussher) pensaron que habiamos llegado al Fin Por supuesto, Ussher habia en realidad determinado que el mun-

do habia sido creado en el año el ano 4004 a e c , de hecho, que habia sido creado al mediodia del 23 de octubre, y por tanto, desde este punto de vista, el mundo deberia haber terminado algo antes del cambio de milenio, hacia finales de octubre de 1997

55 Resulta que tal mandamiento no existe en las Escrituras, lo que aumenta nuestras sospechas de que en todo este apartado de la carta hay algo mas que un poco de voyeurismo

56 Vease la introduccion al *Pastor* de Hermas en Ehrman, *Apostolic Fathers*, asi como la bibliografia alli mencionada

57 La denominacion elegida por el grupo fue la de «nueva profecia» o solo «la profecia» Para una buena vision del montanismo, y bibliografia sobre el tema, vease el articulo de Ronald Heine sobre «Montanus and Montanism» en *The Anchor Bible Dictionary*, vol 4, pp 898-902

58 Tertuliano, *A mi esposa* 1 7

59 Sobre la importancia del montanismo para el desarrollo del canon de las Escrituras, vease en especial el erudito estudio hoy clasico de Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*

60 Las citas de las cartas de Ignacio proceden de la traduccion de Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostolicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993[6], pp 476, 451-452 y 448, respectivamente, para la Carta a los Tralianos y la Carta a los Esmirniotas (citadas a continuacion), veanse pp 467-473 y 488-496, respectivamente

61 Vease Pagels, *Gnostic Gospels*, cap 4 [Hay traduccion castellana *Los evangelios gnosticos*, Critica, Barcelona, 2004]

62 Por ejemplo, un autor anonimo citado ampliamente por Eusebio, *Historia eclesiastica* 5 28, vease tambien Epifanio, *Panarion* 54

63 Veanse el agudo ensayo *Contra Praxeas*, tipico de Tertuliano, y el polemico tratado *Contra Noeto*, de Hipolito

64 Traduccion de Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostolicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993[6], pp 451-452, ligeramente adaptada

65 Hay una enorme cantidad de estudios sobre Origenes Las mejores introducciones son probablemente Crouzel, *Origen*, y Trigg, *Origen The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*

66 Para un completo estudio de las posteriores controversias alrededor de las ensenanzas de Origenes, vease Clark, *The Origenist Controversy*

67 Para un panorama de estos debates veanse Norris, *The Christological Controversy*, y Rusch, *The Trinitarian Controversy*

68 Mas tarde, a principios del siglo IV, las ideas del teologo Arrio sobre esta cuestion serian debatidas durante el concilio de Nicea El concilio finalmente favorecio la idea de que Cristo era de la misma «sustancia» que el Padre y de que habia existido siempre, en detrimento de quienes sostenian que era un ser divino, pero creado en segundo lugar

1 Para un excelente panorama de la historia, teología y prácticas de los fariseos, vease Sanders, *Judaism Practice and Belief*, pp 380-451

2 Para una completa exposición del trasfondo de la Epístola a los Galatas, vease Ehrman, *New Testamernt*, pp 332-337

3 La versión castellana aquí reproducida procede de la página *web* de la Archidiocesis de Madrid, *www archimadrid es*

4 Sobre Eusebio resulta de provecho la lectura de Grant, *Eusebius as Church Historian*, Chesnut, *The First Christian Historians*, y los ensayos recogidos en Attridge y Hata, *Eusebius, Judaism, and Christianity* [Hay traducción castellana de la obra de Eusebio, *Historia eclesiastica*, traducción de Argimiro Velasco Delgado, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001]

5 Esto es comparable a la afirmación de Tertuliano segun la cual «la sangre de los cristianos es semilla» Vease Tertuliano, *Apología* 50

6 Segun Hechos, Felipe no era uno de los doce apostoles originales Vease Hechos 6 1-6

7 Vease Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, pp 46-48

8 Vease Ireneo, *Contra las herejías* 1 23 [Para una traducción al castellano, vease Jose Montserrat Torrents, *Los gnosticos*, Gredos, Madrid, 1983, vol 1, pp 198-204]

9 Como ocurre en la conferencia de Jerusalen, convocada para determinar si los gentiles necesitaban volverse judios para conseguir ser cristianos Vease Hechos 15 1-29

10 Para un panorama sobre la vida y pensamiento de Reimarus, vease la introducción de Talbert a *Reimarus Fragments*

11 Una versión sensacionalista de una idea similar la encontramos en Schonfield, *The Passover Plot New Light on the History of Jesus* [Hay traducción castellana *El complot de Pascua*, Martinez Roca, Madrid, 1987]

12 Vease *Investigación sobre la vida de Jesus*, cap 2

13 Para una exposición mas amplia, vease mi *Jesus Apocalyptic Prophet*, pp 21-40 [Hay traducción castellana *Jesus, el profeta judio apocalíptico*, Paidos, Barcelona, 2001, pp 37-60]

14 Para un panorama sobre la vida y pensamiento de Baur, vease Peter Hodgson, *The Formation of Historical Theology*

15 Estas dos cartas, junto con la Primera y Segunda Epístolas a los Corintios, fueron los unicos libros que Baur acepto como autenticamente paulinos, los nueve restantes eran, desde su punto de vista, falsificaciones

16 Para una discusión mas amplia sobre la fiabilidad de Hechos, vease Ehrman, *New Testament*, pp 289-292

17 Lo hace ya y de forma destacada Edward Gibbon en su clasico *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788) [Hay traducción castellana *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, Turner, Madrid, 1984, 8 vols] Vease, por ejemplo, su exposición de la credula aceptación por parte de Eusebio de la versión propuesta por Constantino de su victoria sobre Maxentio, lograda gracias a haber inscrito en sus es-

tandartes las palabras «Por este venceras» debido a un sueño en el que tuvo una vision de la cruz, un relato que Gibbon llama «la fabula cristiana de Eusebio» (cf vol 2, cap 20)

18 Para algunas de las primeras reacciones a Bauer, vease el apendice 2 a la traduccion inglesa de su obra, «The Reception of the Book», escrito por Georg Strecker y revisado y actualizado por Robert Kraft Bibliografia adicional puede ser encontrada en Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture*, cap 1

19 Vease, por ejemplo, el ensayo de Georg Strecker que acompaña la traduccion inglesa de *Ortodoxia y herejia* antes mencionado Vease ademas Harrington, «The Reception of Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* during the Last Decade»

20 Por ejemplo ¿Por que ni Ignacio ni Policarpo escribieron cartas a los cristianos de Tesalonica? Respuesta de Bauer ¡Porque los tesalonicenses debian de ser gnosticos! Ahora bien, el problema es como podemos estar seguros de que esas cartas nunca fueron escritas

21 Puede señalarse, por ejemplo, que ni la Epistola de Pablo a los Romanos ni la Carta Primera de Clemente, escrita en Roma, tratan explicitamente de la herejia Y el *Pastor* de Hermas, tambien escrito en Roma, pero hacia mediados del siglo II, se centra no en una teologia proto-ortodoxa sino en cuestiones eticas en relacion con aquellos que vuelven a pecar tras haberse bautizado Ademas, no parece haber una jerarquia proto-ortodoxa en Roma hasta mucho mas tarde Ignacio impulso el monoepiscopado, pero en su Carta a los Romanos no da por hecho que estos tengan un solo obispo, como tampoco lo hacen la Carta Primera de Clemente o el *Pastor* de Hermas

Con todo, en defensa de Bauer debe decirse que la teologia «correcta» (proto-ortodoxa) si se convierte en un asunto importante en los circulos romanos hacia mediados del siglo II Marcion, por ejemplo, es excomulgado alrededor del año 144, y los teodocianos lo serian pocas decadas despues E Hipolito se establecio como antipapa precisamente porque el obispo Calixto defendia la cristologia patripasionista

22 Vease, por ejemplo, los eruditos y apasionantes ensayos de Drijvers, *East of Antioch*

23 Para una discusion mas amplia, vease Ehrman, *New Testamernt*, pp 350-352

24 En esto no estaban solos Los marcionistas tambien emplearon esta estrategia, pero, es evidente, de forma mucho menos efectiva

25 Esto ocurrio en algunas ocasiones Cf Origenes, *Disputa con Heraclides*, registro para la posteridad de un debate publico real

26 Se trata de textos muy importantes para F C Baur y la Escuela de Tubinga fundada por el, ya que mostraban una etapa primitiva del cristianismo judio

27 Para una introduccion a estos textos, vease Johannes Irmscher y Georg Strecker, «The Pseudo-Clementines», en W Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, vol 2, pp 483-541

28 Veanse pp 241-245

29 Debo aqui, una vez mas, hacer hincapie en que el gnosticismo fue un fenomeno muy variado, al hablar en este capitulo de ideas «gnosticas», me estoy refiriendo al

tipo de pensamiento y creencias gnosticas que he esbozado en el tercer capitulo sin dar por sentado que estas ideas y creencias particulares fueran las de todos los grupos gnosticos

30 Las citas del Apocalipsis (copto) de Pedro reproducidas en este capitulo proceden de la traduccion castellana Antonio Piñero, incluida en Antonio Piñero, ed , *Textos gnosticos Biblioteca de Nag Hammadi III Apocalipsis y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2000, pp 59-70

31 Traduccion castellana de Francisco Garcia Bazan, en Antonio Piñero, ed , *Textos gnosticos Biblioteca de Nag Hammadi III Apocalipsis y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2000, p 177

32 Las citas del primer libro de *Contra las herejias* proceden de la traduccion al castellano de Jose Montserrat Torrents, *Los gnosticos*, Gredos, Madrid, 1983, vol 1, pp 196-197 y, para la siguiente, p 149

33 Este es un argumento interesante y muchos lectores lo han encontrado convincente Sin embargo, uno se pregunta como no se volvio en contra de los mismos proto-ortodoxos, quienes tambien tenian una gran variedad de opiniones respecto a un buen numero de materias O mejor aun, ¿que hubiera ocurrido si los cristianos ebionitas pusieran juntos a los marcionistas, los gnosticos y los proto-ortodoxos y declararan que ninguno puede tener la razon dado que discrepan unos de otros?

34 Como antes he sugerido, una vez que estos mitos empiezan a ser entendidos como descripciones metaforicas del mundo y de nuestro lugar en el, objeciones de este tipo pueden resultar irrelevantes El caso es un tanto similar al de quien intentara objetar el valor de verdad de la afirmacion de que el sol «sale», digamos, a las 6 36 de la mañana, asegurando que cualquier persona razonablemente educada sabe que en realidad el sol no sale nunca

35 Veanse pp 241-245

36 Veanse pp 107-139

37 Vease Wisse, «The Epistle of Jude in the History of Heresiology», pp 133-143

38 Entre los libros cuyo nombre menciona se incluyen «Noria», «El Evangelio de la Perfeccion», «El Evangelio de Eva», «Las Grandes Preguntas de Maria» «Las Preguntas Menores de Maria», el «Libro de Set», el «Evangelio de Felipe» y el «Nacimiento de Maria»

39 Vease el estudio hoy clasico de William Harris, *Ancient Literacy* Sobre la alfabetizacion en circulos judios en el periodo que nos interesa, vease Catherine Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, quien sostiene, en contra de lo que uno podria pensar, que al menos entre los judios que vivian en Palestina los niveles de alfabetizacion eran en realidad menores que los de la sociedad grecorromana en general

40 Para un completo estudio sobre alfabetizacion, usos de la literatura, naturaleza de las bibliotecas disponibles y cuestiones relacionadas en el cristianismo primitivo, vease Gamble, *Books and Readers in Early Christianity*

41 Buena parte de lo que sigue a continuacion procede de mi exposicion sobre los evangelios de la infancia en Ehrman, *New Testament*, pp 207-208

42 Para una traduccion al castellano del Evangelio del Pseudo Tomas, vease Aure-

lio de Santos Otero, *Los Evangelios Apocrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975[3], pp 285-306, de donde proceden los pasajes citados en este capitulo

43 Traduccion al castellano de Jose Montserrat Torrents, *Los gnosticos*, Gredos, Madrid, 1983, vol 1, p 190

44 Vease, entre los trabajos mas recientes, Carthidge y Elliott, *Art and Christian Apocrypha*, cap 2

45 Para una traduccion al castellano del Protoevangelio de Santiago vease Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios Apocrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975[3], pp 136-176, de donde proceden las citas reproducidas en este capitulo

46 La representacion tradicional de Jose como un anciano en el momento de contraer matrimonio con Maria puede remontarse a este relato

47 Vease Elliott, *Apocryphal New Testament*, pp 48-52

48 Para mas informacion sobre la situacion de Corinto y la respuesta de Pablo, vease Ehrman, *New Testament*, pp 317-327

49 Vease el estudio de Martin, *The Corinthian Body*

50 Para un completo estudio del fenomeno, vease Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*

51 Para un examen algo mas amplio de esta cuestion, vease Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, cap 29 Un interesante y extenso estudio centrado en los evangelios es el de David Paker, *Living Text of the Gospels*, una obra muy completa y de gran autoridad sobre el tema es la de Metzger, *Text of the New Testament*

52 Todo indica que los cambios que comentare a continuacion se remontan a los siglos II y III Para una documentacion mas amplia y ejemplos adicionales, vease Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*

53 Hay algunos pasajes que se acercan bastante a esto (por ejemplo, Juan 8 58, 10 30, 14 9) y esta es una de las razones por las que a los proto-ortodoxos les gustaban, pero ninguno de ellos establece una explicita ecuacion por la que Jesus equivalga a Dios

54 Traduccion castellana de Fernando Bermejo Rubio, en Antonio Pinero, ed , *Textos gnosticos Biblioteca de Nag Hammadi II Evangelios, hechos y cartas* Madrid, Trotta, 20042, p 40

55 Una exposicion accesible de la formacion del canon cristiano puede encontrarse en Gamble, *The New Testament Canon* Un estudio completo y erudito nos lo proporciona Metzger, *The Canon of the New Testament*

56 Como ya hemos señalado, las cartas de Pablo fueron escritas antes que los evangelios del Nuevo Testamento, que fueron compuestos entre los años 65-70 (Marcos) y 90-95 (Juan)

57 Didimo quedo ciego a la edad de cuatro años, pero desarrollo una memoria extraordinaria que, unida a su pasion por las Escrituras, le permitio aprender gran parte de los textos

58 Vease Metzger, *Canon of the New Testament*, pp 213-214

59 Se trata de un texto distinto a las cartas atribuidas a Clemente (1 y 2 Clemente) que hemos comentado en otros capitulos

60 El canon de veintisiete libros *fue* ocasionalmente sancionado en este o aquel sínodo o reunión del consejo Pero tales encuentros eclesiásticos eran entendidos como cuestiones locales, y sus conclusiones no eran obligatorias para la totalidad de la Iglesia El primer sínodo que ratificó el canon de Atanasio tuvo lugar en Hippo Regius (Hipona), norte de África, en el año 393 Vease Ehrman, *Lost Scriptures*, pp 341-342

61 Los veinticuatro libros de la Biblia hebrea coinciden con los treinta y nueve libros del Antiguo Testamento cristiano, pero numerados y ordenados de manera diferente Los doce «profetas menores» (de Oseas a Malaquías) de la mayoría de las traducciones cristianas forman en la Biblia hebrea un solo libro llamado «Los Doce» Sobre la formación del canon de la Biblia hebrea, vease Sanders, «Canon» [El Antiguo Testamento de la Biblia católica contiene siete libros no recogidos en la Biblia hebrea ni en las ediciones protestantes Tobías, Judit, los Libros Primero y Segundo de los Macabeos, Baruc, la Sabiduría y el Eclesiástico]

62 Es importante señalar que Jesús y los fariseos están de acuerdo en que el sábado debe ser honrado, el desacuerdo es respecto a *cómo* debe ser honrado

63 Excepto, por supuesto, para aquellos que, como los marcionistas, negaban cualquier autoridad al Antiguo Testamento

64 Los estudiosos han advertido hace bastante tiempo que los cristianos preferían utilizar códices para sus libros (esto es, hojas escritas por ambos lados y cosidas para mantenerlas juntas, como los libros que empleamos hoy en día) más que rollos Antes del cristianismo, prácticamente todos los textos se escribían en rollos ¿Es posible que los cristianos comenzaran a utilizar códices para diferenciar sus textos sagrados de los escritos sagrados de los judíos, venerados precisamente como rollos? Sobre códices y rollos, vease Gamble, *Books and Readers*, pp 42-66

65 Vease Ehrman, *New Testament*, pp 58-59

66 Dos de ellos entre los discípulos Santiago el hijo de Alfeo y Santiago el hijo de Zebedeo

67 Vease Ehrman, *New Testament*, pp 287-289

68 Para una exposición más completa sobre estos autores, vease Metzger, *of the New Testament*, cap 3

69 Sobre la datación de estas obras y otras cuestiones relacionadas con ellas, véanse los dos volúmenes de mi edición de *Padres Apostólicos* [Para una traducción al castellano de estos textos, vease Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993[6], de donde proceden las citas de 2 Clemente de las próximas páginas]

70 Uno podría sentirse tentado a atribuir la ausencia de referencias a autoridades textuales en el *Pastor* de Hermas al hecho de que se trata de un apocalipsis, esto es, de una revelación directa proporcionada por Dios a un profeta ¿Por qué citar las Escrituras cuando la visión misma es ya una autoridad? Hay algo de cierto en esta réplica, pero es importante subrayar que otros textos apocalípticos contienen bastante alusiones a los textos de las Escrituras El Apocalipsis de Juan, por ejemplo, alude ampliamente al Antiguo Testamento, aunque no lo cita de forma directa, y el Apocalipsis de Pedro evidencia con claridad la influencia de algunos primeros textos cristianos, como los evange-

lios Dada la inusual extension del *Pastor* y las numerosas ocasiones en las que Hermas pudo citar las Escrituras (por ejemplo, cuando trata de los «mandamientos») resulta extrano que no lo hiciera nunca

71 Traduccion castellana de Ramon Trevijano, en Antonio Piñero, ed , *Textos gnosticos Biblioteca de Nag Hammadi II Evangelios, hechos y cartas* Madrid, Trotta, 2004[2], p 84

72 Veanse pp 35-38

73 Veanse pp 307-309

74 Vease la discusion en Metzger, *Canon of the New Testament*, pp 143-148

75 Una Armonia evangelica de este tipo *fue* creada por Taciano, un discipulo sirio de Justino El texto recibio el nombre de Dietasseron («mediante los cuatro») porque fue compuesto combinando y entretejiendo en una unica narracion los relatos de los cuatro evangelios que finalmente se convertirian en canonicos El Dietasseron fue *el* texto evangelico utilizado en Siria durante varios siglos (mas que cualquiera de los evangelios «separados» de Mateo, Marcos, Lucas y Juan) Si Justino tambien ideo o uso una Armonia evangelica similar a la de Taciano ha sido tema de intensos debates entre los estudiosos

76 Hay un pasaje que parece una cita de Juan («Cristo tambien dijo "Hasta que no volvais a nacer no entrareis en el reino de los cielos"», *Primera apologia* 61 4), pero Justino no la atribuye a ningun evangelio escrito

77 Justino e Ireneo tambien estan separados por treinta años de otros movimientos hereticos, incluido el crecimiento de varias religiones gnosticas Sin embargo, dado que estos otros movimientos no parecen haber subrayado la importancia de un canon cerrado, es posible que no hayan sido tan determinantes para la idea de Ireneo de que habia cuatro y solo cuatro evangelios

78 Vease Pagels, *Gnostic Paul*

79 Vease tambien MacDonald, *The Legend and the Apostle*

80 Vease la discusion en Metzger, *Canon of the New Testament*, pp 191-201

81 La mas completa exposicion de esta posicion es la de Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* Las dificultades planteadas por ella han sido convincentemente mostradas por varios de los expertos que han reseñado esta obra, en especial Ferguson, Holmes y Metzger

82 Se trata de uno de los libros deuterocanonicos del Antiguo Testamento en las tradiciones catolica y ortodoxa

83 Es importante señalar que la Epistola a los Hebreos no es aceptada en el Canon de Muratori, mientras que el Apocalipsis de Juan si Este es uno de los indicios de que la lista procede de Occidente, como tradicionalmente se ha sostenido, y no de Oriente

84 La forma en que Eusebio delinea en esta parte de su obra las categorias de los (potenciales) textos sagrados es famosa por su confusion Vease Meztger, *Canon of the New Testament*, pp 201-207

85 Hay muchos trabajos academicos disponibles sobre la materia Para una introduccion detallada y fundamentada, vease Frend, *The Rise of Christianity*, caps 13 y 14, asi como la bibliografia citada alli Sobre las persecuciones en particular, vease el estu-

dio clasico de Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, y R Lane Fox, *Pagans and Christians*, pp 419-492 Para estudios sobre la «cristianizacion» del Imperio Romano, vease Lane Fox, Robin, *Pagans and Christians*, MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, y Rodney Stark, *The Rise of Christianity*

86 Los expertos han discutido durante mucho tiempo si la conversion al cristianismo de Constantino fue total, dado que continuo mostrando devocion hacia deidades paganas y no fue bautizado hasta su lecho de muerte Para nuestros objetivos, la cuestion de la conversion en si misma importa menos que el compromiso de Constantino con la Iglesia cristiana, a la que favorecio de diversas maneras, y su interes por la unidad interna de esta

87 La excepcion fue Juliano «el apostata», sobrino de Constantino y emperador de 361 a 363, quien crecio como cristiano pero luego abrazo el paganismo e intento sin exito imponerlo a sus subditos

88 Una vision de conjunto sobre estos debates, con los distintos puntos de vista propuestos, puede hallarse en Norris, *The Christological Controversy*, para los debates sobre la naturaleza de la Trinidad relacionados con este punto, vease Rusch, *The Trinitarian Controversy*

89 Para una vision de conjunto sobre la «religiosidad» pagana, veanse Lane Fox, *Pagans and Christians*, y MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*

90 Tambien es importante señalar que la mayoria de los judios no eran «monoteistas» en el sentido que hoy tendemos a dar a este termino, es decir, no insistian en que su vision de Dios era la correcta y que todos los demas debian aceptar esto y venerarlo o continuar en el «error» y pagar las consecuencias En su mayoria, los judios no estaban interesados en convertir a otros a su religion Se trataba de *su* religion, era para *ellos*, los judios, otros pueblos tenian otras religiones El Dios judio era el unico Dios venerado *por* los judios

91 Puede sostenerse, y argumentarse de forma bastante convincente, que esta intolerancia religiosa practicamente sin precedentes desempeño un destacado papel en el exito de las misiones cristianas A diferencia de lo que ocurria con otras religiones, cuando la gente aceptaba el cristianismo, estaba obligada ademas a renunciar a sus anteriores creencias y practicas En consecuencia, el cristianismo destruia las religiones rivales al mismo tiempo que construia la suya Vease MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*

BIBLIOGRAFÍA

Akenson, Donal Harman, *Saint Saul: A Skeleton Key to the Historical Jesus*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.

Attridge, Harold y Gohei Hata, eds., *Eusebius, Judaism, and Christianity*, Wayne State University Press, Detroit, 1992.

Bauer, Walter, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Fortress, Filadelfia, 1971. Traducción al inglés de Robert A. Kraft y Gerhard Krodel; original alemán, 1934.

Beard, Mary, John North y Simon Price, *Religions of Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Beskow, Per, *Strange Tales about Jesus: A Survey of Unfamiliar Gospels*, Fortress, Filadelfia, 1983. Traducción revisada de *Fynd och fusk i Bibelns värld: om vår tids Jesús-Apokryfer*, Proprius, Estocolmo, 1979.

Blackman, E. C., *Marcion and his Influence*, SPCK, Londres, 1948.

Brown, Raymond E., «The Relations of "The Secret Gospel of Mark" to the Fourth Gospel», *Catholic Bible Quarterly* 36 (1974), pp. 466-485.

Burrus, Virginia, *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, E. Mellen Press, Lewinston, Nueva York, 1978.

Campenhausen, Hans von, *The Formation of the Christian Bible*, Fortress, Filadelfia, 1972. Traducción al inglés de J. A. Baker; original alemán, 1968.

Cartlidge, David R., y J. Keith Elliott, *Art and Christian Apocrypha*, Routledge, Londres, 2001.

Chesnut, Glenn, *The First Christian Historians: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1986[2].

Clark, Elizabeth A., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

—, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

Criddle, A. H., «On the Mar Saba Letter Attributed to Clement of Alexandria», *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), pp. 215-220.

Crossan, John Dominic, *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, Winston Press, Minneapolis, 1985.

Crouzel, Henri, *Origen*, Harper and Row, San Francisco, 1989. Traducción al inglés de A. S. Worrall; original francés, 1985. [Hay traducción castellana: *Orígenes: un teólogo controvertido*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998.]

Daly, Robert J., *Treatise on the Passover; and, Dialogue of Origen with Heraclides and His Fellow Bishops on the Father, the Son, and the Soul*, Paulist, Nueva York, 1992.

Dart, John, y Ray Riegert, *Unearthing the Lost Words of Jesus: The Discovery and Text of the Gospel of Thomas*, Seastone, Berkeley, California, 1998.

Davies, Stevan L., *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1980.

Davis, Stephen J., *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford University Press, Nueva York, 2001.

Diógenes Laercio, *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols., Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1925. Traducción al inglés de R. D. Hicks. [Hay traducción castellana: *Vidas de los filósofos más ilustres*, Porrúa, México, 1984.]

Drijvers, Han, *East of Antioch: Studies in Early Syriac Christianity*, Variorum Reprints, Londres, 1984.

Droge, Arthur J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Mohr, Tubinga, 1989.

Ehrman, Bart D. *After the New Testament: A Reader in Early Christianity*, Oxford University Press, Nueva York, 1999.

—, *The Apostolic Fathers*, 2 vol., Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 2003.

—, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford University Press, Nueva York, 2000. [Hay traducción castellana: *Jesús, el profeta judío apocalíptico*, Paidós, Barcelona, 2001.]

—, *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It into the New Testament*, Oxford University Press, Nueva York, 2003.

—, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford University Press, Nueva York, 2004[3].

—, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological*

Controversies on the Text of the New Testament, Oxford University Press, Nueva York, 1993.

Elliott, J. K., *The Apocryphal New Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

—, *Codex Sinaiticus and the Simonides Affair: An Examination of the Nineteenth-Century Claim That Codex Sinaiticus Was Not an Ancient Manuscript*, Analekta Vlatadon 33, Patriarchikon Idryma Paterikon Meleton, Tesalónica, 1982.

Emmel, Stephen, «The Recently Published *Gospel of the Savoir* ("Unbekanntes Berliner Evangelium"): Righting the Order of Pages and Events», *Harvard Theological Review* 95 (2002), pp. 45-72.

Fallon, T., y R. Cameron, «The Gospel of Thomas: A *Forschungsberichte* and Analysis», *Aufstieg und Niedergang der ròmischen Welt*, Principat 2.25.6, de Gruyter, Berlín, 1988, pp. 4195-4251.

Falls, Thomas B., *Saint Justin Martyr*, Catholic University of America Press, Washington D. C., 1948.

Farrer, James Anson, *Literary Forgeries*, Longmans, Green, Londres, 1907.

Fee, Gordon D., *The First Epistle to the Corinthians*, New International Commentary on the New Testament, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1987.

Ferguson, Everett, Reseña de Geoffrey Mark Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Clarendon Press, Oxford, 1992), *Journal of Theological Studies* 44 (1993), pp. 691-697.

Fitzmyer, Joseph A., *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, Paulist, Nueva York, 1992.

Frend, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Blackwell, Oxford, 1965.

—, *The Rise of Christianity*, Fortress, Filadelfia, 1984.

Gamble, Harry, *Books and Readers in Early Christianity: A history of Early Christian Text*, Yale University Press, New Haven, 1995.

—, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*, Fortress, Filadelfia, 1985.

Goodspeed, Edgar J., *Strange New Gospels*, University of Chicago Press, Chicago, 1931.

Gould, Stephen Jay, *Questioning the Millennium: A Rationalist's guide to a Precisely Arbitrary Countdown*, Harmony Books, Nueva York, 1997. [Hay traducción castellana: *Milenio. Guía racionalista para una cuenta atrás arbitraria pero precisa*, Crítica, Barcelona, 1998.]

Grafton, Anthony, *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton University Press, Princeton, 1990. [Hay traduc-

ción castellana: *Falsarios y críticos: creatividad e impostura en la tradicón occidental*, Crítica, Barcelona, 2001.]

Grant, Robert M., *Eusebius as Church Historian*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

—, *Greek Apologists of the Second Century*, Westminster, Filadelfia, 1988.

Hahneman, Geoffrey Mark, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

Hanson, Paul, A. Kirk Grayson, John Collins y Adela Yarbro Collins, «Apocalypses and Apocalypticism», en *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, ed., Doubleday, Nueva York, 1992, vol. 1, pp. 279-292.

Harnack, Adolf von, *Marcion: The Gospel of the Alien God*, Labyrinth Press, Durham, Carolina del Norte, 1990. Traducción al inglés de John E. Steely y Lyle D. Bierma; original alemán (sólo parcialmente traducido) 1924[2].

Harrington, Daniel, «The Reception of Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* during the Last Decade», *Harvard Theological Review* 73 (1980), pp. 289-298.

Harris, William V., *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

Haywood, Ian, *Faking It: Art and the Politics of Forgery*, St. Martin's Press, Nueva York, 1987.

Hedrick, Charles W., y Paul Mirecki, *Gospel of the Savoir: A New Ancient Gospel*, California Classical Library, Polebridge Press, Santa Rosa, California, 1999.

Heine, Ronald, «Montanus and Montanism», en *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, ed., Doubleday, Nueva York, 1992, vol. 4, pp. 898-902.

Hezser, Catherine, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Texts and Studies in Ancient Judaism 81, Mohr Siebeck, Tubinga, 2001.

Hodgson, Peter, *The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur*, Harper and Row, Nueva York, 1966.

Hoffman, R. Joseph, *Marcion: On the Restitution of Christianity*, Scholars Press, Chico, California, 1984.

Holmes, Michael W., Reseña de Geoffrey Mark Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Clarendon Press, Oxford, 1992), *Catholic Bible Quarterly* 56 (1994), pp. 594-595.

Irmscher, Johannes y Georg Strecker, «The Pseudo-Clementines», en *New Testament Apocrypha*, W. Schneemelcher, ed., Westminster Press, Filadelfia, 1991, vol. 2, pp. 483-541.

Klijn, A. F. J., *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Supplements to Vigiliae Christianae 17, Brill, Leiden, 1992.

Klijn, A. F. J., y G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Supplements to Novum Testamentum 36, Brill, Leiden, 1973.

Knox, John, *Marcion and the New Testament*, University of Chicago Press, Chicago, 1942.

Koester, Helmut, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Trinity Press Internatiinal y SCM Press, Filadelfia y Londres, 1990.

Kraemer, Ross, *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.

Lampe, Peter, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, Fortress, Filadelfia, 2003. Traducción al inglés de Michael Steinhauser; original alemán, 1987.

Lane Fox, Robin, *Pagans and Christians*, Knopf, Nueva York, 1987.

Layton, Bentley, *The Gnostic Scriptures*, Doubleday, Nueva York, 1987.

Lightfoot, J. B., *The Apostolic Fathers*, 5 vols., Macmillan, Londres, 1885-1890; reimpreso por Hendrickson, Peabody, Massachusetts, 1989.

Luttikuizen, Gerard P., «The Thought Patttern of Gnostic Mythologizers and Their Use of Biblical Traditions», en *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, John D. Turner y Anne McGuire, eds., Nag Hammadi and Manichaean Studies 44, Brill, Leiden, 1997, pp. 89-101.

MacDonald, Dennis R., *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Westminster, Filadelfia, 1983.

MacMullen, Ramsay, *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100-400*, Yale University Press, New Haven, 1984.

—, *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven, 1981.

Magness, Jodi, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2003.

Martin, Dale B., *The Corinthian Body*, Yale University Press, New Haven, 1995.

Meier, John P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, Nueva York, 1991, vol. 1. [Hay traducción castellana: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona*, Verbo Divino, Estella, 1998.]

Metzger, Bruce M., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

—, «Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha», *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), pp. 3-24.

—, *Reminiscences of an Octogenarian*, Hendrickson, Peabody, Massachusetts, 1997.

—, Reseña de Geoffrey Mark Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Clarendon Press, Oxford, 1992), *Critical Review of Books in Religion* 7 (1994), pp. 192-194.

—, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford University Press, Nueva York, 1992[3].

Mirecki, Paul, «Gospel of Peter», en *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, ed., Doubleday, Nueva York, 1992, vol. 5, pp. 278-281.

Murgia, Charles, «Secret Mark: Real or Fake?», en *Longer Mark: Forgery, Interpolation, or Old Tradition*, Reginald Fuller, ed., Center for Hermeneutical Studies, Berkeley, California, 1976, pp. 35-40.

Neusner, Jacob, *Are There Really Tannaitic Parallels to the Gospels? A Refutation of Morton Smith*, Scholars Press, Atlanta, 1993.

Norris, Richard A., *The Christological Controversy*, Fortress, Filadelfia, 1980.

Orígenes, *Homilies on Luke: Fragments on Luke*, Fathers of the Church 94, Catholic University of America Press, Washington D. C., 1996. Traducción al ingles de Joseph T. Lienhard.

Osborn, Eric F., «Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958-1982», *Second Century* 3 (1983), pp. 223-225.

Pagels, Elaine, *Adam, Eve, and the Serpent*, Random House, Nueva York, 1988. [Hay traducción castellana: *Adán, Eva y la serpiente*, Crítica, Barcelona, 1990.]

—, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*, Random House, Nueva York, 2003. [Hay traducción castellana: *Más allá de la fe: El evangelio secreto de Tomás*, Crítica, Barcelona, 2004.]

—, *The Gnostic Gospels*, Random House, Nueva York, 1979. [Hay traducción castellana: *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona, 2004.]

—, *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Fortress, Filadelfia, 1975.

Paker, David C., *The Living Text of the Gospels*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Pearson, Birger, ed. y trad., *Nag Hammadi Codex VII*, Nag Hammadi Studies 30, Brill, Leiden, 1996.

Plauto, «Amphitryon», en *Plautus: The Comedies*, David R. Slavitt y Palmer Bavie, eds., Johns Hopkins Press, Baltimore, 1995. [Hay traducción castellana: «Anfitrión», en *Comedias*, vol. 1, Gredos, Madrid, 1992.]

Quesnell, Quentin, «Mar Saba Clementine: A Question of Evidence», *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975), pp. 48-67.

—, «Reply to Morton Smith», *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), pp. 200-203.

Reardon, B. P., ed., *Collected Ancient Greek Novels*, University of California Press, Berkeley, 1989.

Roberts, Alexander, y James Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers*, 10 vol., Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1987.

Robinson, James M., ed., *The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden, 1996[4]. [Para una traducción castellana completa de la Biblioteca de Nag Hammadi, véase Antonio Piñero, ed., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vol., Trotta, Madrid, 1998-2000.]

Roukema, Riemer, *Gnosis and Faith in Early Christianity: An Introduction to Gnosticism*, Trinity Press International, Harrisburg, Pensilvania,1999. Traducción al inglés de John Bowden; original holandés, 1998.

Rudolph, Kurt, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, Harper and Row, San Francisco, 1987. Traducción al inglés de Robert McLachlan Wilson; original alemán, 1998.

—, «Gnosticism», en *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, ed., Doubleday, Nueva York, 1992, vol. 2, pp. 1.033-1.040.

Rusch, William, *The Trinitarian Controversy*, Fortress, Filadelfia, 1980.

Sanders, E. P., *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, Trinity Press International, Filadelfia, 1992.

Sanders, James, «Canon», en *The Anchor Bible Dictionary*, David Noel Freedman, ed., Doubleday, Nueva York, 1992, vol. 1, pp. 837-852.

Schlarb, Egbert, y Dieter Lührmann, *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache*, Marburger Theologische Studien 59, N. G. Elwert, Marburgo, 2000.

Schneemelcher, Wilhelm, *New Testament Apocrypha*, 2 vol., edición a cargo de R. McL. Wilson, Westminster Press, Filadelfia, 1991.

Schonfield, Hugh J., *The Passover Plot: New Light on the History of Jesus*, Hutchinson, Londres, 1965. [Hay traducción castellana: *El complot de Pascua*, Martínez Roca, Madrid, 1987.]

Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus*, Fortress, Minneapolis, 2001. Traducción al inglés de W. Montgomery, J. R. Coates, Susan Cupitt y John Bowden; original alemán, 1906. [Hay traducción castellana: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia, 1990.]

Shiffman, Lawrence, y James C. VanderKam, eds., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.

Smith, Morton, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard University Press, Cambridge, 1973.

—, «Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade», *Harvard Theological Review* 74 (1982), pp. 449-461.

—, *Jesus the Magician*, Harper and Row, San Francisco, 1978. [Hay traducción castellana: *Jesús el Mago*, Martínez Roca, Madrid, 1988.]

—, «On the Authenticity of the Mar Saba Letter of Clement: Reply to Q. Quesnell», *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), pp. 196-200.

—, *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel according to Mark*, Harper and Row, Nueva York, 1973.

—, *Tannaitic Parallels to the Gospels*, Journal of Biblical Literature Monograph Series 6, Society of Biblical Literature, Filadelfia, 1951.

Speyer, Wolfgang, *Die literarische Fálschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, Handbuch der Altertumswissenschaft 1, Beck, Múnich, 1971.

Stahlin, Otto, *Clemens Alexandrinus*, 4 vols., J. C. Hinrichs, Leipzig, 1905-1936.

Stark, Rodney, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, Princeton, 1996. [Hay traducción castellana: *El auge del cristianismo*, Editorial Andrés Bello, Barcelona, 2001.]

Stroker, William D., *Extracanonical Sayings of Jesus*, Scholars Press, Atlanta, 1989.

Talbert, Charles H., ed., *Reimarus: Fragments*. Fortress, Filadelfia, 1990.

Torjesen, Karen Jo., *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, HarperCollins, San Francisco, 1993. [Hay traducción castellana: *Cuando las mujeres eran sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la primitiva Iglesia y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro de Córdoba, Córdoba, 1997.]

Trigg, Joseph W., *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*, John Knox Press, Atlanta, 1983.

Uro, Risto, ed., *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, T & T Clark, Edimburgo, 1998.

Valantasis, Richard, *The Gospel of Thomas*, Routledge, Nueva York, 1997.

VanderKam, James, C., *The Dead Sea Scrolls Today*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1994.

Williams, Frank, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Brill, Leiden, 1987.

Williams, Michael A., *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

Williamson, G. A., *Eusebius: The History of the Chruch from Christ to Constantine*, edición revisada por Andrew Louth, Penguin, Londres, 1989.

Wisse, Frederik, «The Epistle of Jude in the History of Heresiology», en *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, Martin Krause, ed., Nag Hammadi Studies 3, Brill, Leiden, 1972, pp. 133-143.

ÍNDICE ALFABÉTICO

Abraham, 220
adopcionistas, 153, 230, 285, 316, 324-327
agraphon, 110
Agustín de Hipona, 357, 393 n. 60
alejandrinos, Epístola a los, 351-352
alfabetización, 297, 391 nn. 39 y 40
alianza de los judíos, 218-219; *véase también* ley judía
Ambrosio, 350
Anaxímenes, 57
Andrés, Hechos de, 356
antijudaísmo, 40, 43-45, 168, 176, 218-222
antisemitismo, *véase* antijudaísmo
Apocalipsis, 51
Apocalipsis de Juan, 21, 24, 29, 51, 223, 251, 335, 342, 346, 352-356, 357, 393 n. 70; *véase también* Revelación de Juan
apocalipticistas, 77-79, 178-181
apócrifos cristianos, *véase pseudepigrapha*
Aristóteles, 57, 169, 201
Arrio, 388 n. 68
ascetismo, 77-80, 190, 294, 310; *véase también* renuncia sexual
Atanasio, obispo de Alejandría, 91-92, 335-336, 357
Basílides, 275, 281-282, 351; Evangelio de, 34, 53
Bauer, Walter, 253-263, 390 n. 21
Baur, Ferdinand Christian, 249-252
bautismo, 59, 64, 83, 126, 155, 190, 224
Bernabé, Carta de, 20, 24, 136, 218-223, 335, 346, 355-356
biblia hebrea, 18, 153, 165-166, 216-217, 221, 263, 287, 303, 337-338, 367

canon: definición de, 375 n. 1; Antiguo Testamento, 337, 393 n. 61; Nuevo Testamento, 21-24, 30-31, 92, 162, 264, 332, 333-358, 393 n. 60
carpocratianos, 115-116, 133, 289
Carta a Flora, 194-197; *véase también* gnosticismo; Ptolomeo
Carta a Regino, *véase* Tratado sobre la Resurrección
Cartago, tercer sínodo de, 357
circuncisión, 148-149, 152, 157, 203, 217, 220, 238, 364; *véase también* ley judía
Clark, Elizabeth, 130
Clemente (armenio), Libro de, 335
Clemente, Carta Primera de, 212-213, 256, 266, 282, 346
Clemente, Carta Segunda de, 48, 344-346
Clemente de Alejandría, 34, 112-138, 262, 283

Clemente, obispo de Roma, 266-267, 282
clero, 212-216, 222, 263, 272
Codex Alexandrinus, 213
Codex Sinaiticus, 218, 223, 356
Coleman-Norton, Paul, 110
Colosenses, Epistola a los, 260, 313
Constantino, emperador, 35, 363-364, 395 n 86
Constituciones apostolicas, 29
Corintios, Primera Epistola a los, 212, 307-308
Corintios, Segunda Epistola a los, 259, 307
Corintios, Tercera Epistola a los, 20, 58, 307-309, 312, 346
Credo de los Apostoles, 284
Credo Niceno, 239, 258, 284, 333
credos cristianos, 284, 372, *veanse también* Credo de los Apostoles, Credo Niceno
cristianismo primitivo, diversidad del, 18-21, 139-143, 203-204, 253, 259-263, 365-368
cristianos judios, 152, 250-251, 266-270, 298, *vease también* ebionitas
critica textual, 322-323
crucifixion punto de vista gnostico de la, 273-275, punto de vista proto-ortodoxo de la, 41

Decio, emperador, 362
Dia de la Expiacion, 287
Didache, 83, 355
Didascalia, 335
Didimo el Ciego, 335
Dietasseron, texto evangelico de Siria, 394 n 75
Diocleciano, emperador, 363
Dionisio, obispo de Corinto, 213, 257
Dionisio el Renegado, 137-138
Doce Apostoles, Evangelio segun los, 34, 53
docetismo, 36, 40, 46, 58, 74, 160, 187, 227, 261, 285, 309, 329-331
dualismo, 180

ebionitas canon de, 154-155, 166, 195, 348, como representantes de las ideas de Pedro, 341, cristologia, 153, 228, 234, 306, 316, 324-329, 367, Evangelios de los, 156, 166, iglesias, 190, observacion de la ley judia por, 153, 166, 216, 263, 367, origenes de, 151-153, 280, polemica contra los proto-ortodoxos, 266-270, 298, posicion en contra de los sacrificios de, 156, supuesta alteracion de las Escrituras por, 316, vision de Dios, 165
Efesios, 342, 345
Egerton 2, papiro, 85-86
Egipcios, Evangelio de los, 34, 53
Eldad y Modat, Libro de, 345
Epifanio, 155, 194, 197, 290-294
Epistolas pastorales, 29-30, 58, 212, 215, 339, 342, 349
Escrituras judias, *vease* Biblia hebrea
esenios, 82
estoicos, 280
Euripides, 320
Eusebio, 22-23, 35, 38, 250-245, 253-257, 263, 289, 316, sobre el canon del Nuevo Testamento, 354-357
Evangelio de la Verdad, 191-194
Evangelio del Salvador, 86-87
Evangelio Desconocido, *vease* Egerton 2, papiro
Evangelios, autores de, 342-343
Evangelios de la Infancia, 299

falsificaciones, 27-31, 55-60, 66, 107-109, 129, 142, 298, 303, 310-314, *vease tambien pseudepigrapha*
falsificaciones de textos sagrados, acusaciones de, 314-317, 324-332
fariseos, 151, 235-236
Felipe, Evangelio de, 20, 56, 90, 184, 188, 190-191, 298, 328, 361
fibionitas, 290-294
filipenses, 313
Filon de Alejandria, 181, 381 n 73

Galatas, 238, 259-261, 269
Galeno, 57
genero, cuestiones de, 104-105, 381 n 73
Glaucias, 283
gnosticismo Biblioteca de Nag Hammadi y, 171-175, cristologia de, 234, 327-332, 348, 361, elite espiritual en, 199-200, 365, 367, en el Evangelio de Tomas, 98-104, falsificaciones, 352-353, fuentes de, 182-190, ideas sobre el judaismo, 216, igualdad entre los miembros de, 263, interpretacion de las Escrituras, 287-289, origenes de, 176-182, polemica contra los proto-ortodoxos, 270-276, 298, principios de, 173-174, 184-190, textos de, 191-199, variedad de, 26, 99, 289-290, 295, 300, 316, 381 n 72, 390 n 29, *veanse tambien* Evangelio de Tomas, marcosianos, fibionitas, Ptolomeo, Simon Mago, Teudas, Valentin
Gran Set, Segundo Tratado del, 191, 274-275
grecorromana, religion, 140, 370

Hebreos, Epistola a los, 329, 344-346, 352-355, 357
Hebreos, Evangelio de los, 34, 355
Hechos apocrifos, 20, 64-67, 70-77, 80, 310
Hechos de los Apostoles, 73, 110, 241, 245-246, 249-252, 269, 357
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 251
Hegesipo, 265
Henoc, Primer Libro de, 38
Heraclides, 137
herejia, concepcion clasica de, 22, 239-246, 249, 253, 255, 263, *veanse tambien* adopcionismo, docetismo, gnosticismo, cristianismo proto-ortodoxo
Hermas, *vease Pastor* de Hermas
Herodes Antipas, 40, 44
Hipolito de Roma, 115, 182, 229-230, 234, 261, 271, 330, 350, 390 n 21, *Refutación de todas las herejias*, 182, 187, 281
Hipona, sinodo de, 357
Hitler, Diarios de, 28, 107-108
Homero, 169, 217, 320

Ignacio de Antioquia, 114, 120, 206-207, 211-215, 223, 227-229, 261, 264
Imperio Romano, 362-365
interpretacion de las escrituras, 285-289, 381 n 71
Ireneo canon de los evangelios, 348-349, carpocratianos en, 115, ebionitas en, 153, 167, escritos de, 182, escritos de Basilides en, 275, interpretacion de las Escrituras, 287-288, marcosianos en, 301, mitos gnosticos en, 188, oposicion a los cristianos valentinianos, 191, 278, 290, oposicion a Ptolomeo, 194, *regula fidei* en, 283, sucesion apostolica en, 214, uso de los escritos de Pablo, 349

jerarquia eclesiastica, *vease* clero
Jeronimo, 307
Jesus como profeta apocaliptico, 77-79, 178-179, historias sobre la infancia de, 299-301, 324, historico, 125-126, 145-147, 246-249, muerte de, *veanse* crucifixion, nacimiento de, 153, 227, 303-307, 324, padres de, 228-229, 303-307, 324, preexistencia de, 231, 241, relatos sobre el bautismo de, 325-326, unidad de, 276-277, 367
Juan, Epistolas de, 335, 241-342, 352, 354, 357
Juan, Evangelio de, 42-44, 53, 84, 86, 94, 126, 316, 341-342, 348
Juan, Hechos de, 20, 73-76, 142, 266, 356
Juan, Libro Secreto de, 90, 185, 191
judaismo, 140, 147-148, 151, 164, 166-167, 170, 175, 216-217, 250, 297, 370
Judas, Epistola de, 260, 290, 335, 342, 355

Julian, Hechos de san, 38
Justino Martir, 53, 221, 242, 265, 330, 348-349

Kosher, leyes, 148, 152, 157, 203, 220, 287, 360, 365-366, *vease también* ley judia
Kujau, Konrad, 107-108

Laodicenses, Epistola de Pablo a los, 58, 312-314, 351
Lessing, G E , 246-247
ley judia, 147-151, 154, 159, 165-166, 194-197, 217-220, 235-236, 252, 268, 286, 299, *veanse tambien* circuncision, sabado, alianza judia, *kosher*, leyes
Lucas, Evangelio de, 41-46, 53, 86, 93-98, 126, 142, 155-156, 163, 288, 315, 330-331, 347

Manuscritos del Nuevo Testamento, 46-47, 83-84, 317-324, 393 n 64
Marcion escritos de, 161-164, vida de, 157-161, 164-165, 384 n 15, 390 n 21
marcionistas canon de, 162-165, 314-316, 346-350, 367, concepcion de las Escrituras, 314-316, 341-342, cristologia de, 160, 165, 234, 285, 306, 309, 315, 329-332, 359-360, 367-368, ideas antijudias de, 26, 143, 156-157, 160, 165, 168, 195, 216, 263, 359, 365-367, iglesias de, 165, 190, interpretacion de las Escrituras, 285-287, 252, supuestas falsificaciones de, 314, 351-354, teologia de, 161-162, 165, 170, 315, *vease tambien* docetismo
Marcos, Evangelio de, 43, 46, 53, 86, 93-97, 112, 116-117, 120-129, 138, 142, 155-156, 348
Marcos, Evangelio Secreto de, 25, 112-138, 142, 289, 266 n 92, 267 n 95
marcosianos, 300-301, *vease tambien* gnosticismo
Maria, madre de Jesus, 303-310
Maria Magdalena, Evangelio de, 20, 47, 142, 191, 298, 361
martires cristianos, 45, 205-210, 228, 290
martirio de Policarpo, 208-209
Mateo, Evangelio de, 24, 41-42, 44, 46, 53, 86, 93-98, 110, 126, 142, 150-151, 153-156, 316, 345, 348
Matias, Evangelio de, 34, 53, 356
Maximiano, emperador, 363
Meliton de Sardes, 221-222
Menandro, 281
Metzger, Bruce, 111
Miltiades, 31
Milton, John, 121, 211
mitologia grecorromana, 71
Moises, 169, 195, 219, 269, 287
montanismo condena de, 369, estricta etica de, 224-225, papel en el desarrollo del canon del Nuevo Testamento, 347, revelaciones profeticas en, 224-226, 369, supuestas falsificaciones en, 354
Montano, 224, *vease tambien* montanismo
Muratori, canon de, 314, 349-354, 394 n 83
Murgia, Charles, 135

Nag Hammadi, Biblioteca de, 88-92, 171, 174-175, 183-184, 262, 271, 295, *vease tambien* gnosticismo
Nazarenos, Evangelio de los, 155
neopitagoricos, 58
neoplatonismo, 180
Neron, emperador, 43, 302
Nicea, primer concilio de, 203, 364, 388 n 68
Nicea, segundo concilio de, 74
Nicodemo, Evangelio de, 53, 361
Nock, Arthur Darby, 128, 134
novelas grecorromanas, 65, 73

Origenes, 34, 53, 151, 231-233, 262, 288, 369
ortodoxia, concepcion clasica de, 22, 239-

246, 249, 253, 254-255, 262-263, *vease tambien* cristianismo proto-ortodoxo

Pablo como profeta apocaliptico, 79, Epistolas de, 20, 236, 251, 259, 335, 357, 361, mensaje misionero de, 148-151, 158, 268-269, opinion sobre las mujeres, 67-70, vida de, 147
Pablo, Hechos de, 20, 55-64, 142, 307, 355
papiros, 85-87, 90, 320, *vease tambien* Egerton 2, manuscritos del Nuevo Testamento
Pascua, 366
Pastor de Hermas, 21, 223, 335, 344-346, 351-352, 355-357, 393 n 70
patripasionistas, 228-231, 233, 261, 369
Pedro, Apocalipsis de, 21, 24, 39, 49-52, 56, 142, 223, 271, 340, 346, 351-355, 393 n 70
Pedro, Apocalipsis copto de, 191, 271-273, 298
Pedro, Evangelio de, 20, 24, 30, 33-54, 56, 85, 87, 142, 298, 340, 345-346, 352-355, 377 n 27
Pedro, Hechos de, 20, 266, 311
Pedro, Primera Epistola de, 342-344, 355, 357, 361
Pedro, Segunda Epistola de, 30, 260, 335, 341-343, 353, 357, 361
persecucion de los cristianos, 362-363, *vease tambien* Neron, emperador
persecucion de los judios, *vease* antijudaismo
Pilato, Poncio, 40, 43-45, 53-54, 84, 227
Pitagoras, 58
Platon, 58, 91, 169, 180, 217, 280, *veanse tambien* platonismo medio, neoplatonismo
platonismo medio, 181
Policarpo, 208, 264, 344-345
profecias, en el cristianismo primitivo, 222-226, *vease tambien* montanismo
proto-ortodoxos, cristianos ataques contra, 266-275, concepcion clasica de la herejia y la ortodoxia en, 239-245, criterios de canonicidad, 353, desarrollo teologico de, 205-234, incorporacion de opiniones divergentes, 367, interpretacion de las Escrituras, 285-289, oposicion a los ebionitas, 151-156, 166, oposicion a los gnosticos, 199-200, oposicion a los marcionistas, 156-157, papel de la mujer en, 64, polemicas contra sus adversarios, 26, 33, 54, 182, 275-332, victoria e importancia de, 21, 205, 263-264, 359-364
pseudepigrapha, 30, 33-54, 55-80, 82-106, 127-138, 299-317
pseudo-clementina, literatura, 266-270, 310
Ptolomeo, 194-197, 361, *vease tambien* gnosticismo

Q, fuente, 96

regla de la fe, *vease regula fidei*
regula fidei, 283-285, 372
Reimarus, Hermann Samuel, 246-249
renuncia sexual, 61, 66, 70-79, *vease tambien* ascetismo
Resurreccion de Jesus, 41, 197-199
Robinson, James, 90
Rollos del Mar Muerto, 82
Romanos, Epistola de Pablo a los, 260

Sabado, 41, 147, 152, 157, 203, 218-219, 235, 299, 366, 393 n 62, *vease también* ley judia
Sabiduria de Salomon, 351-352
Santiago, Epistola de, 29, 260, 341, 342, 345, 352, 355, 357
Santiago, Protoevangelio de, 27, 303-307
Satornilo, 281
Schweitzer, Albert *Investigacion sobre la vida de Jesus*, 248
Seneca, 20, 58, 301-302, 307, 312

Serapion, obispo de Antioquia, 35-37, 41, 44, 49, 53, 346, 354
Simon Mago, 241-244, 268, 281, 289, 310-311
Simonides, Constantine, 129
Sinodos, 335
sinoptico, problema, 95
Smith, Morton, 111-138
Sofocles, 114, 137, 381 n 81
Stroumsa, Guy, 130
sucesion apostolica opinion ebionita sobre, 387 n 49; opinion proto-ortodoxa sobre, 214, 282, opinion valentiniana sobre, 283, 341, 387 n. 49
sufrimiento, vision judia clasica del, 177-178; *vease tambien* apocalipticismo

Tacito, 302, 320
Tecla, Hechos de, 20, 24, 55-67, 70, 73, 80, 142, 266, 310, 355, 378 n 37
Templo judio, 218, 303
teodocianos. acusacion de falsificar textos, 315-316, cristologia de, 325-326, excomunión de, 390 n. 21, *veanse tambien* adopcionistas, Teodoto
Teodosio I, emperador, 364
Teodoto. cristologia de, 229, 315-316, 368; vida de, 228-229; *veanse tambien* adopcionistas; teodocianos
Teopompo, 57
Tertuliano antijudaismo en, 221, contra los marcionistas, 157, 161, 164, 278-279; contra los teodocianos, 230, 233-234, contra los valentinianos, 191, 271, 277, creencia de que la verdad precede al error, 280; escritos de, 182, 265, ideas sobre el martirio, 209-210, 370, interpretacion de las Escrituras, 316, oposicion a la historia de Tecla, 59, 64, 66-67, 79, 355, 378 n 36, *regula fidei* en, 284, relacion con el montanismo, 225-226, 369, relato legendario sobre Pilato, 44-45, 53, renuncia sexual en, 79, sobre los origenes de los ebionitas, 151, 167, 279, sucesion apostolica en, 214, 283
Tesalonicenses, Primera Epistola a los, 318
Tesalonicenses, Segunda Epistola a los, 29, 260, 312, 342
Testimonio de la Verdad, 207
Teudas, 283, 341, 387 n 49
Tiberio, emperador, 45
Timoteo, Primera epistola a, 30, 58, 69, 260, *vease tambien* epistolas pastorales
Timoteo, Segunda Epistola a, 30, 58, *vease también* epistolas pastorales
Tischendorf, Constantine, 129
Tito, Epistola a, 28, 30, 58
Tito, Pseudo, 28
Tomás, Evangelio de, 25, 34, 47, 53, 56, 87, 90-106, 142, 165, 191, 299, 339, 346, 356, 361
Tomás, Evangelio de la Infancia de, 299-301
Tomas, Hechos de, 70-73, 143, 310
Trajano, emperador, 207
Tratado sobre la Resurreccion, 197-199
Trento, Concilio de, 336
Trinidad, 22-24, 230, 233-234
Tubinga, Escuela de, 250-253

Ussher, James, 211, 388 n 54

Valentin, 191, 194, 351, *vease tambien* gnosticismo, valentinianos
valentinianos acusaciones de practicas reprobables, 289; diversidad entre, 277, ideas sobre la sucesion apostolica, 283, 341, 387 n 49, puntos de vista teológicos, 191-194, 278, uso de las Escrituras, 316, 348, *veanse tambien* gnosticismo, Valentin
Voss, Isaac, 121, 135-136

Zenon, emperador, 65

ÍNDICE

Prefacio 9
Principales apócrifos cristianos discutidos, fechas y contenidos . 11
Introducción: Recuperar lo que perdimos 17

PRIMERA PARTE.
FALSIFICACIONES Y DESCUBRIMIENTOS

1. El antiguo descubrimiento de una falsificación: Serapión y el Evangelio de Pedro 33
2. La antigua falsificación de un descubrimiento: Los Hechos de Pablo y Tecla 55
3. El descubrimiento de una falsificación antigua: El Evangelio copto de Tomás 81
4. ¿La falsificación de un antiguo descubrimiento? Morton Smith y el Evangelio Secreto de Marcos. 107

SEGUNDA PARTE.
HEREJIAS Y ORTODOXIAS

5. En polos opuestos: Cristianos ebionitas y cristianos marcionistas 145
6. Cristianos «enterados»: Los mundos del gnosticismo cristiano primitivo 171
7. En el camino hacia Nicea: El amplio espectro del cristianismo proto-ortodoxo 203

TERCERA PARTE.
VENCEDORES Y PERDEDORES

8. La búsqueda de la ortodoxia 239
9. El arsenal del conflicto: Tratados polémicos y calumnias . . . 265
10. Armas adicionales en el arsenal polémico: Falsificaciones y alteraciones 297
11. La invención de las Escrituras: La formación del NuevoTestamento proto-ortodoxo 333
12. Vencedores, perdedores y la cuestión de la tolerancia. 359

Notas 375
Bibliografía 397
Índice alfabético 407